INTRODUCTION

A

L'ANCIEN TESTAMENT

Lausanne. — Imprimerie Georges Bridel & Cie.

INTRODUCTION

A

L'ANCIEN TESTAMENT

PAR

LUCIEN GAUTIER

PROFESSEUR HONORAIRE DE THÉOLOGIE

TOME PREMIER



LAUSANNE

GEORGES BRIDEL & Cie ÉDITEURS

PARIS, LIBRAIRIE FISCHBACHER

33, rue de Seine, 33.

1906

PRÉFACE

> Les sçavants et ceux qui entendent les autres langues ont assez de livres en tous langages pour profiter en l'intelligence des Sainctes Escritures par la lecture d'iceux.... Ma principale intention a été de servir premièrement à ceux de notre langue.
>
> PIERRE VIRET.

Faire mieux connaître et mieux comprendre l'Ancien Testament, le faire par conséquent aussi mieux apprécier et mieux aimer, tel est le but que j'ai poursuivi en composant le présent ouvrage.

L'Ancien Testament doit être cher aux chrétiens. Il nous est cher en effet. Il fait partie de notre Bible et constitue un élément essentiel de notre patrimoine spirituel. S'il n'a pas, pour les Eglises et pour leurs membres, la même valeur souveraine que les écrits de la nouvelle alliance, il n'en est pas moins précieux pour cela. Il a droit à être lu et étudié, car si Dieu, pour employer le langage de l'Epître aux Hébreux (1 1), « en ces derniers temps nous a parlé par le Fils », il avait « autrefois, en divers temps et en diverses manières, parlé à nos pères par les prophètes ».

Malheureusement on ne peut se dissimuler que la lecture de l'Ancien Testament a été graduellement abandonnée par

un grand nombre et qu'à cet égard la saine tradition des anciens huguenots ne s'est point perpétuée chez leurs descendants. Je ne parle pas, cela va sans dire, de ceux, parmi nos contemporains, qui ont rompu avec la foi chrétienne; de leur part, il est naturel qu'ayant cessé de lire l'Evangile et de s'en inspirer, ils aient également et à plus forte raison mis de côté un recueil de livres qui ne leur offrent plus aucun intérêt religieux. Mais dans les rangs de ceux qui font encore profession de christianisme et qui lisent le Nouveau Testament, n'en est-il pas un grand nombre qui s'en tiennent là et qui ouvrent très rarement les pages de l'un des livres de l'ancienne alliance?

Même parmi ceux qui ont conservé l'habitude de lire l'Ancien Testament, plusieurs m'ont franchement avoué qu'ils le faisaient souvent par devoir et d'une façon quelque peu machinale. Ils éprouvent, m'ont-ils dit, un certain malaise en poursuivant une lecture qui laisse subsister dans leur esprit de grandes obscurités et qui fait sans cesse surgir devant eux des points d'interrogation. Ils reconnaissent volontiers que parfois ils sont récompensés de leur effort et de leur persévérance, en rencontrant sur leur chemin tel récit, telle pensée, tel exemple qui les stimule et les réconforte. Mais il leur semble anormal que cette jouissance occasionnelle de l'ordre spirituel doive être trop fréquemment accompagnée d'une sorte de déception et de souffrance sur le terrain intellectuel.

Il est en effet naturel qu'on ne puisse pas lire et comprendre sans initiation un ensemble d'écrits qui remontent à une antiquité déjà fort lointaine et qui reflètent à beaucoup d'égards les caractères du milieu qui les a vus naître. Ils n'appartiennent même pas tous à une seule époque : il règne à

cet égard une grande variété parmi eux, ainsi que pour tout ce qui concerne leurs auteurs, leur forme, leur destination. En d'autres termes, pour rappeler les mots que je citais tout à l'heure, les prophètes de l'ancienne alliance ont « parlé en divers temps et en diverses manières ».

Il est vrai de dire que, sur ces questions complexes et difficiles, tout protestant a reçu — ou du moins est censé avoir reçu, — en sa jeunesse des instructions dont le souvenir peut s'être plus ou moins conservé dans sa mémoire. Mais notre contemporain n'est pas sans avoir entendu dire que sur ces graves sujets des opinions nouvelles se sont répandues et que les vues des hommes compétents se sont modifiées au cours des vingt, trente, quarante ou cinquante dernières années. Peut-être ses propres remarques, faites occasionnellement dans ses lectures, l'ont-elles conduit à reconnaître la nécessité d'un changement à introduire dans les idées reçues. Il peut même arriver que, sous l'impression de certains articles de journaux ou de revues, ou à la suite de quelque conférence sensationnelle, il en soit venu à s'imaginer qu'il s'agit non pas tant de reviser, de rectifier et de remettre au point les conceptions anciennes, mais bien plutôt de tout révolutionner et de faire table rase des croyances de naguère.

Les faits prouvent effectivement qu'il y a lieu, à notre époque, de reprendre en sous-œuvre les recherches théologiques poursuivies par nos pères et de ne point continuer à enregistrer docilement les enseignements fournis par une tradition respectable, sans doute, mais sujette à l'erreur. Comme on le verra, un changement considérable s'est produit dans la manière d'envisager et de résoudre les problèmes que soulève l'étude de l'Ancien Testament. D'autre part, prétendre

que rien ne demeure debout, c'est abuser de la crédulité d'auditeurs ou de lecteurs mal informés. Les livres sacrés de l'ancienne alliance conservent, à la clarté des observations nouvelles dont ils ont été les objets, l'intérêt et le prix auxquels j'ai déjà fait allusion; bien plus, ainsi expliqués et commentés, ils deviennent plus intelligibles et par conséquent plus utiles.

* * *

Ce livre est donc un livre de vulgarisation. Peut-être est-il superflu de le dire et chacun s'en apercevra-t-il aisément. Je tiens pourtant à déclarer expressément que tel a été mon unique pensée. J'ai eu constamment en vue mes coreligionnaires, les protestants de langue française. J'ai cherché à me placer à leur point de vue et j'ai consulté dans ce but l'expérience d'autrui aussi bien que la mienne propre. Et je suis parti de l'idée que, s'il en est plusieurs parmi eux qui comprennent et lisent l'allemand ou l'anglais, on ne peut pourtant s'attendre à ce que tous puissent aborder la lecture d'ouvrages écrits dans l'une ou l'autre de ces langues; encore faudrait-il, d'ailleurs, que ces livres répondissent à leurs besoins spéciaux et fussent adaptés aux circonstances religieuses et ecclésiastiques dans lesquelles nous nous trouvons.

Je n'ai point écrit pour les spécialistes, pour mes honorables confrères les hébraïsants : je n'ai pas la prétention de leur apprendre quoi que ce soit. En revanche je leur dois beaucoup; j'ai profité, de mon mieux, de leurs travaux en tous genres, et même là où je n'ai pas eu l'occasion de citer leurs noms, je suis pénétré de reconnaissance envers eux. Il ne m'a pas semblé nécessaire, ni même utile, étant donnés

mes lecteurs et le caractère de mon ouvrage, d'énumérer à tout propos des séries de noms, rappelant les exégètes et les critiques qui font autorité de nos jours. Mais je tiens particulièrement à protester contre toute imputation d'ingratitude ou de désinvolture à leur égard : nulle accusation ne saurait être moins fondée.

Et je n'ai point écrit non plus pour les pasteurs et pour les étudiants en théologie. Du moins n'est-ce point eux que j'ai eus en vue en rédigeant les pages de ces deux volumes. Je ne puis naturellement les empêcher de me lire, ni les en dissuader : je serais même très déçu s'ils ne me lisaient point, et j'ose espérer que mon travail ne leur sera point inutile. Ils seront, j'en suis persuadé, les premiers à comprendre et à approuver que, passant auprès d'eux avec un geste amical, je ne me sois point arrêté et que j'aie porté mes pas d'un autre côté, pour m'adresser à un cercle de lecteurs plus étendu et non moins intéressant, à ces laïques des deux sexes que seul un cléricalisme heureusement démodé et justement décrié pourrait encore vouloir tenir dans l'ignorance des questions concernant l'étude scientifique de la Bible.

De la destination que j'ai assignée à mon ouvrage découlent nécessairement certaines conséquences, et j'ai quelques explications à fournir sur le caractère que j'ai cru devoir lui donner.

Tout d'abord, je n'ai point visé à produire une œuvre originale. Bien au contraire, j'ai cherché à renseigner mes lecteurs sur l'état actuel de la science, sur les questions débattues et sur les solutions présentées. Ce qui importe, ce ne sont pas mes vues personnelles : je ne prétends nullement à imposer mes opinions à qui que ce soit. Je demeure libre, il

est vrai, de laisser voir où vont mes préférences, ou, pour mieux dire, de quel côté la balance me paraît pencher. Mais je suis prêt à reconnaître que très fréquemment on se trouve placé entre deux réponses possibles à telle question embarrassante. Je me suis efforcé de n'être point exclusif et d'indiquer les diverses voies que l'investigation scientifique peut choisir. D'ailleurs, ce qui souvent importe le plus, c'est de reconnaître clairement l'existence d'un problème et les conditions dans lesquelles il se présente. Sur cette base, les esprits peuvent travailler, les hypothèses se succéder et ces efforts, même s'ils ne sont pas couronnés d'un succès définitif, n'en font pas moins avancer la cause de la vérité.

J'ai dû également me préoccuper des proportions à donner à mon exposé. On trouvera sans doute, et peut-être avec raison, que j'aurais pu l'abréger, le condenser et réduire ainsi sensiblement les dimensions de cet ouvrage. Et d'autre part il n'est pas un des importants sujets abordés dans ces pages à propos duquel je n'aie ressenti très vivement le regret de ne pouvoir allonger davantage, afin de faire mieux pénétrer mes lecteurs dans la connaissance approfondie des questions : n'est-ce pas en creusant plus avant et en s'attachant avec persévérance à quelque problème littéraire, historique, moral ou religieux, ou bien encore à l'étude de quelque grande personnalité, n'est-ce pas en procédant ainsi qu'on arrive vraiment à des résultats positifs, intéressants et féconds? On estimera, je pense, que sur certains points je me suis permis des développements qui ne rentraient pas directement dans ma tâche, et il n'est point impossible qu'ici ou là cela me soit arrivé inconsciemment. Mais ailleurs je l'ai fait de propos délibéré, étant convaincu par une longue ex-

périence qu'il est nécessaire, plus souvent qu'on ne le croit, de déblayer les abords d'un sujet avant de le traiter et de ne pas supposer chez le lecteur des connaissances préalables ou accessoires qu'on ne lui a pas fourni l'occasion d'acquérir. Il est aussi, à ce que je crois, d'une saine pédagogie de ne pas se montrer trop avare d'exemples et d'illustrations, et de ne pas redouter d'une façon absolue les répétitions, qui dans certains cas sont indispensables.

Si, par la force des choses, j'ai été conduit parfois à pécher par trop d'abondance, on me reprochera, sur d'autres points, d'être tombé dans l'extrême opposé. On dira que certaines analyses auraient pu et dû être poussées plus loin, que la science critique fait certaines distinctions, établit certaines divisions et subdivisions dont je n'ai pas parlé. Et l'on n'aura pas tort: il me serait facile d'indiquer les chapitres et les pages de mon livre où je serais volontiers entré dans des détails plus circonstanciés encore. Mais j'ai cru devoir observer à cet égard une certaine retenue: *est modus in rebus*, les sentiers dans lesquels je conduisais mes lecteurs m'ont paru être déjà suffisamment enchevêtrés et compliqués.

* * *

Au point de vue de la forme, on remarquera que j'ai évité l'emploi des caractères hébreux; qui plus est, j'ai dû renoncer, en général, à recourir, dans l'argumentation, aux preuves tirées des considérations linguistiques. Toutefois, cela n'a pas toujours été faisable: dans plusieurs cas importants, il a fallu, de toute nécessité, faire entrer en ligne de compte les indices fournis par la langue, le vocabulaire, la grammaire, etc. Je me suis efforcé de le faire d'une façon simple

et intelligible. Mais je sens très bien que, pour être vraiment complète et probante, une Introduction à l'Ancien Testament devrait ne pas présenter cette lacune, et j'exhorte ceux de mes lecteurs qui ont des connaissances en hébreu à s'en servir pour la combler.

Quant aux noms propres, les mêmes considérations m'ont fait renoncer à adopter un système de transcription méthodique et vraiment scientifique. Je m'adresse à des lecteurs trop accoutumés à lire et à entendre, par exemple, les noms de Samarie et de Sédécias pour qu'il soit possible d'y substituer, avec Reuss, des formes telles que S'omerôn et Çideqiyahou. Il faut d'ailleurs de toute nécessité s'arrêter quelque part : pour les noms les plus usités, Reuss lui-même n'a pas recours à la reproduction stricte de l'original hébreu et imprime Salomon, Esaïe, etc. Le plus naturel, dans un livre qui suppose l'emploi des versions françaises, est de se conformer aux habitudes reçues; je ne m'en suis donc point écarté.

Chacun, en lisant ou en consultant le présent livre, aura devant lui un Ancien Testament. Sans cela, il est évident que mes analyses et mes explications demeureraient incompréhensibles. Même, pour certaines portions de l'Ancien Testament, je recommande d'employer simultanément deux exemplaires de la Bible, afin de pouvoir comparer plus aisément, et sans devoir continuellement feuilleter un volume unique, les passages parallèles : ainsi pour les sources du Pentateuque, pour les morceaux communs au livre des Rois et à ceux d'Esaïe et de Jérémie, et tout particulièrement pour l'étude du livre des Chroniques dans ses rapports avec les livres antérieurs.

Je me suis représenté qne la version biblique utilisée serait habituellement celle de Segond, et c'est elle que j'ai eue constamment en vue. Je lui ai d'ordinaire emprunté la teneur de mes citations, sauf dans les cas où il me semblait nécessaire de traduire directement d'après l'original hébreu. Ainsi, par le fait même que je lui ai assigné cette place et ce rôle, je pense avoir montré en quelle estime je tiens cette traduction, œuvre d'un de mes anciens maîtres, auquel je garde un souvenir respectueux et reconnaissant. Mais précisément par le fait que je renvoie sans cesse implicitement à la version Segond, je me suis vu forcé, dans de nombreuses notes, d'y relever ce que je considère comme des inexactitudes ou des inconséquences. Un coup d'œil superficiel pourrait pousser à croire que je ne cite Segond que pour le corriger ou pour le contredire. Mais un esprit attentif et réfléchi n'aura pas de peine à discerner un hommage dans l'insistance même avec laquelle je relève des divergences occasionnelles. D'ailleurs, qui pourrait s'étonner qu'une traduction publiée en novembre 1873 ait, après trente-deux ans révolus, besoin d'être revisée sur divers points ?

A côté de Segond j'ai fort souvent cité la revision d'Ostervald de 1881, qui est également entre les mains d'un grand nombre de mes coreligionnaires et qui tend de plus en plus à supplanter l'ancien Ostervald, « revu », mais non « revisé », ce qui est fort différent. Si j'ai plus rarement cité la traduction de Reuss et celle de la Bible annotée de Neuchâtel, ce n'est point que je méconnaisse leur valeur, assurément. Mais l'une et l'autre sont trop volumineuses et trop coûteuses pour être d'un emploi courant.

Au lieu de renvoyer si souvent aux diverses versions fran-

çaises et d'indiquer, dans tels cas donnés, laquelle d'entre elles fournit l'interprétation la plus juste à mon sens, on s'étonnera peut-être que je ne cite pas les noms et les ouvrages des savants exégètes qui ont expliqué avec compétence les livres de l'Ancien Testament. Ma raison pour ne le point faire est bien simple : ces commentaires, même quand, par exception, ils sont en français, ne figurent pas dans la bibliothèque ou sur la table de mes lecteurs présumés. S'il en était toutefois quelqu'un, parmi ces derniers, qui souhaitât d'être renseigné sur les livres à consulter pour l'étude exégétique et critique de l'Ancien Testament, j'espère qu'il trouvera quelque intérêt à examiner les Indications bibliographiques que j'insère à la fin de mon second volume. J'espère également que les Index, qu'on trouvera à la même place, ne seront pas sans quelque utilité. Ils ne sauraient avoir la prétention de répondre à tous les besoins et à toutes les exigences : un index irréprochable est un oiseau rare. Mais, à condition d'y apporter quelque indulgence et quelque bonne volonté, on pourra en tirer parti.

Et je saisis avec empressement cette occasion de dire que, pour la rédaction finale de mon livre, pour la confection des Index et pour la correction des épreuves, mon ami et ancien élève, M. Jules Dubois, m'a été d'un grand secours ; je lui en exprime ici ma vive reconnaissance.

* * *

Il est encore un point que je ne puis passer sous silence : il s'agit de dissiper une illusion chez ceux qui n'ont pas eu l'occasion de se familiariser avec la classification des sciences

théologiques et avec les termes généralement en usage auprès des gens du métier, ainsi que dans les programmes des facultés de théologie. L'Introduction à l'Ancien Testament n'est point la seule discipline qui ait à s'occuper des livres de l'ancienne alliance. A côté d'elle viennent se placer : 1° l'Exégèse, qui étudie minutieusement les textes, phrase après phrase, en cherchant à en dégager le sens et la portée ; puis 2° l'Histoire d'Israël (histoire politique), qui reconstitue et retrace la suite des événements ; enfin 3° la Théologie biblique (histoire religieuse), qui s'attache à exposer les croyances des Hébreux et les manifestations de leur piété. On doit encore y ajouter, à titre de branches auxiliaires, 4° l'Archéologie biblique et 5° la Géographie de la Palestine. Dans ces conditions, ma tâche est strictement limitée, par définition, à ce qui est du domaine littéraire, envisagé historiquement, cela va sans dire. Et par conséquent je prie mes lecteurs de ne pas se sentir déçus et lésés s'ils ne trouvent pas dans ces pages ce qu'ils y chercheraient peut-être le plus volontiers : la caractéristique des hommes et des époques, et le tableau de la vie religieuse d'Israël. Ce que je leur apporte n'est qu'un acheminement à ces études-là ; en tout domaine relevant des sciences historiques il convient de débuter par la Critique des sources, et c'est là, exprimé en langage froidement technique, ce que je prétends donner.

J'espère pourtant que mon exposé ne demeurera pas confiné dans les régions purement extérieures ; j'espère qu'il initiera au contenu des livres ; j'espère qu'il permettra de pénétrer jusqu'à la pensée et jusqu'à l'âme des prophètes, de ces hommes de foi qui ont fait passer dans leurs discours et dans leurs récits le souffle d'en haut, l'esprit de vie, de force

et de sainteté que Dieu leur avait communiqué; j'espère qu'en me lisant on s'apercevra à quel point ces hommes provoquent mon admiration et mon enthousiasme, et que, dans les sentiments qu'ils m'ont inspirés et que j'ai cherché à exprimer, il y aura quelque chose de contagieux.

Genève, 30 octobre 1905.

PRÉLIMINAIRES

CHAPITRE PREMIER

L'Introduction à l'Ancien Testament.

§ **1**. L'étude que nous entreprenons est celle de la Bible, ou, plus exactement, d'une de ses deux parties, celle qu'on nomme habituellement l'Ancien Testament. Voilà donc deux termes qu'il s'agit avant tout d'expliquer

Les juifs n'avaient pas d'expression unique pour désigner l'ensemble de leurs livres saints ; quand ils voulaient parler de la collection entière, ils devaient énumérer les titres des trois divisions qui la composaient. L'usage s'établit pourtant de dire l'Ecriture (Luc **4** 21, Jean **2** 22, Jacq. **2** 23, etc.), les Ecritures (Matth. **21** 42, Luc **24** 27, Jean **5** 39, Act. **17** 2, etc.), les Lettres (Jean **7** 15); parfois on y adjoignait l'adjectif saint: les Saintes Ecritures (Rom. **1** 2), les Saintes Lettres (II Tim. **3** 15) ; ou bien enfin on parlait des Livres (Dan. **9** 2) ou des Saints Livres (I Macc. **12** 9). Livres se dit en grec *βιβλία* (biblia), pluriel du mot *βιβλίον* (biblion). Ce terme, transporté tel quel en latin et d'abord considéré avec raison comme un neutre pluriel, a été ensuite et de plus en plus traité comme un féminin singulier[1]. Puis il a passé dans toutes nos langues modernes sous la forme que l'on sait: la Bible. Il en résulte qu'une expression destinée en réalité à marquer la pluralité a été détournée de son sens premier et qu'elle a revêtu maintenant une tout autre signification, de façon à faire ressortir l'unité. Bien plus, on ne s'est pas fait

[1] A côté de l'expression *Biblia*, la Bible, on rencontre souvent au moyen âge le terme de *Bibliotheca*, la Bibliothèque, pour désigner le recueil des saints livres.

faute de disserter sur ce thème et de proclamer que la Bible est « le livre » par excellence, comme si le mot Bible lui-même prêtait à cette interprétation. En fait, il en est autrement: on devrait dire « les livres » ou « les Bibles ». Rien n'empêcherait d'ajouter que ces livres sont les livres par excellence, et cette manière plus juste de s'exprimer aurait l'avantage de mettre en relief le nombre et la variété des écrits formant le recueil sacré. On le voit, ce terme courant, si connu et si usité, la Bible, n'est pas aussi simple qu'il peut sembler au premier abord ; il a son histoire, et celle-ci nous apprend quelle transformation on lui a fait subir

§ **2**. Le mot Testament n'a pas moins besoin d'être expliqué, et son origine est plus singulière encore que celle du mot Bible. Il se trouve qu'en grec le mot *διαθήκη* signifie aussi bien testament qu'alliance. Les livres de l'ancienne alliance sont ainsi devenus, dans la traduction latine et dans l'usage ecclésiastique, les livres de l'Ancien Testament. Puis, par abréviation, on a dit l'Ancien Testament tout court. Ainsi est née cette désignation énigmatique, qu'il est difficile de comprendre et qui a grand besoin d'être interprétée. Il faut remarquer qu'ici encore, un pluriel originaire (les livres) a fait place à un singulier, en sorte que, comme pour la Bible, c'est l'unité qui est mise en évidence et non pas la diversité. Et il est regrettable qu'il en soit ainsi, car c'est précisément l'un des principaux caractères de l'Ecriture Sainte d'être formée d'éléments nombreux et différents. La Bible, l'Ancien Testament est une collection d'écrits qui ont chacun son auteur, sa provenance, son but et son histoire. De là, la nécessité de recherches complexes pour déterminer ce qui concerne chacun de ces livres en particulier, et puis pour discerner comment ils ont été rapprochés et groupés.

§ **3**. La science qui s'occupe d'étudier chacun des écrits bibliques et de répondre aux questions concernant leur composition, leur auteur, leur époque, etc., a reçu le nom d'Introduction à la Bible. Elle comprend naturellement l'Introduction à l'A. T d'un côté et l'Introduction au N T de l'autre. Nous n'aurons ici à traiter que de la première.

Ce terme d'Introduction n'est peut-être pas très heureux ;

il n'est pas compris des non initiés, et l'on s'est préoccupé de le remplacer par une expression plus satisfaisante. Toutefois les divers essais tentés dans ce sens n'ont pas été couronnés de succès. Les dénominations proposées ont aussi leurs inconvénients. Remplacer Introduction par isagogique, c'est simplement substituer un mot grec au mot latin correspondant ; le sens demeure le même, et la difficulté de compréhension est plutôt accrue. D'autres ont voulu dire critique sacrée (ou biblique). Mais cette locution elliptique devrait en tout cas être complétée en critique des écrits sacrés (ou bibliques) et, même ainsi précisée, elle demeurerait impropre, car il ne s'agit pas ici d'exposer les principes d'un examen (littéraire, philologique, historique, théologique) des livres de l'A. T., mais d'enregistrer les résultats obtenus par un semblable travail. En outre, une raison pratique d'éviter le mot de critique, c'est que celui-ci, en dépit des définitions des dictionnaires, est constamment détourné de son vrai sens ; au lieu d'y voir l'appréciation équitable et impartiale des qualités aussi bien que des défauts, on s'obstine à en faire un synonyme de censure ou de blâme.

Une autre désignation, adoptée de nos jours par bon nombre d'auteurs, est : histoire littéraire de l'A. T ou histoire de la littérature hébraïque. Ce n'est pas là seulement un autre nom ; c'est l'indice d'une conception différente du sujet. Une histoire littéraire suppose en effet qu'on suit au cours des siècles la succession des écrivains et de leurs œuvres et qu'on raconte par conséquent, dans l'ordre chronologique, les origines et les destinées de tous les écrits de langue hébraïque. Nous ne prétendons point que ce soit là un plan défectueux ; au contraire, c'est peut-être de tous les procédés le plus scientifique. Mais il répond moins bien au but pratique que nous croyons devoir poursuivre : initier les lecteurs de l'A. T aux diverses questions qui concernent chacun des livres bibliques. Pour atteindre ce résultat, il nous semble préférable de prendre le recueil tel qu'il se présente à nous et d'étudier chacun des livres qui le composent en les envisageant sous la forme qu'ils ont finalement revêtue. Dans le système d'une histoire littéraire, il faudrait passer

constamment d'un livre à l'autre, car beaucoup d'entre eux se sont constitués par couches successives et renferment des éléments de dates très diverses. En parcourant ainsi d'un bout à l'autre toute l'histoire de la littérature hébraïque, on en acquerrait une connaissance approfondie et méthodique; mais le lecteur qui voudrait s'orienter plus spécialement sur tel ou tel des livres bibliques éprouverait une réelle difficulté à réunir des informations complètes, car il lui faudrait pour cela rapprocher des données éparses en différents endroits. C'est donc essentiellement pour des motifs d'ordre pratique que nous conservons le terme d'Introduction et la disposition qu'il implique.

§ **4.** Nous n'en considérons pas moins cette branche de la science théologique comme rentrant dans les disciplines historiques. En effet, pour chaque livre, c'est sur le terrain de l'histoire que nous avons à nous placer. C'est l'histoire de sa composition que nous retracerons, en procédant d'abord à l'analyse du contenu, puis en recherchant quelle est l'époque probable de la rédaction, quelle est la personnalité de l'auteur, sa nationalité, etc., en examinant les modifications ultérieures introduites dans l'ouvrage, enfin ses destinées comme partie intégrante du recueil. Cette besogne une fois terminée pour toute la série des écrits, il s'agit d'envisager historiquement la collection dans son ensemble, sa formation graduelle, les discussions auxquelles elle a donné lieu. Ce travail proprement historique est nécessairement accompagné d'appréciations de l'ordre littéraire. Enfin, comme le caractère dominant de l'A. T est d'être un recueil religieux, il y a lieu d'en tenir largement compte : on ne peut se contenter d'exposer ce qui concerne l'histoire de chaque livre et sa valeur littéraire, il faut y joindre quelques aperçus sur sa portée religieuse, morale et même théologique.

§ **5.** Déjà au cours des premiers siècles de l'Eglise chrétienne, on a senti le besoin d'orienter les lecteurs de la Bible et de leur fournir quelques indications sur le contenu et la nature des livres saints. Toutefois, plusieurs des ouvrages composés au IVe et au Ve siècle par divers auteurs, notamment par saint Augustin, et qui, d'après leur titre, paraî-

traient rentrer dans le champ de notre discipline, sont en réalité plutôt des traités d'herméneutique, c'est-à-dire des recueils de règles touchant la manière de lire et d'interpréter les Ecritures[1] En revanche saint Jérôme, dans les *Préfaces* dont il accompagne sa version latine des livres bibliques, a rassemblé d'intéressantes et précieuses indications qui sont positivement du ressort de l'Introduction. Un effort dans le même sens a été tenté au VIe siècle par Junilius et par Cassiodore[2] Durant le moyen âge nous ne trouvons guère d'auteurs qui se soient préoccupés de cet ordre de questions; il faut toutefois faire une honorable exception pour Nicolas de Lyre († 1340) dans sa *Postilla perpetua in universa biblia*.

La Réformation donna une impulsion nouvelle à ce genre d'études, aussi bien chez les catholiques que chez les protestants. Parmi les premiers on doit signaler les travaux de Santes Pagninus (1470-1541) et de Sixte de Sienne (1520-1569). Au sein des Eglises protestantes, on pourrait mentionner des noms en grand nombre. Les réformateurs et les principaux théologiens de l'époque n'ont point été étrangers à ces questions; d'autres savants tels que les Buxtorf, père et fils, Louis Cappel, etc., les ont plus spécialement traitées. Pourtant la science, telle qu'elle est comprise maintenant, n'était point encore née à proprement parler Son véritable père est un catholique, Richard Simon, prêtre de l'Oratoire († 1712). La première édition de son *Histoire critique du Vieux Testament* fut publiée à Paris en 1678, condamnée en France et détruite sauf quelques rares exemplaires. Elle fut réimprimée et rééditée plusieurs fois en Hollande et souleva

[1] Tychonius: *Regulae septem ad investigandam et inveniendam intelligentiam scripturarum* (fin du IVe siècle). — Augustin: *Praecepta quaedam tractandarum scripturarum* (ouvrage composé entre 397 et 426). — Jérôme: *De optimo interpretandi genere libellus*. — Un livre d'Adrien (Ve siècle) rentre dans la même catégorie; quoiqu'il porte précisément le titre d'*Introduction aux écrits divins* (εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς), il traite de questions grammaticales et herméneutiques.

[2] Junilius: *De partibus legis divinae libri duo*. — Cassiodore: *Institutiones divinarum litterarum*; cet ouvrage est qualifié par son auteur de *liber introductorius*.

de nombreuses et ardentes polémiques. Citons en particulier la réponse à Richard Simon que fit paraître en 1685 un anonyme — on sut plus tard que c'était Jean Le Clerc — et qu'il intitula : *Les sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament*[1].

Quoique l'initiative en ce domaine appartienne à l'Eglise de Rome en la personne de Richard Simon, ce sont les protestants qui ont été ses véritables continuateurs. A la fin du XVIIIe siècle, J.-D. Michaëlis et Eichhorn, tous deux professeurs à Gœttingue, ont brillamment représenté cette branche nouvelle de la théologie ; après eux, au commencement du XIXe siècle, il faut encore nommer Bertholdt d'Erlangen, et le catholique Jahn de Tubingue.

En 1811 parut un écrit de Hupfeld, professeur à Marbourg, *Sur la notion et la méthode de la science appelée Introduction à l'A. T* ; cet ouvrage a définitivement imprimé à notre discipline son caractère historique. Depuis lors il a été publié de nombreux manuels et traités d'Introduction à l'A. T., la plupart en langue allemande. Tels d'entre eux, comme ceux de De Wette-Schrader (8e édition 1869), de Bleek-Kamphausen (3e édition 1870)[2], de Keil (3e édition 1873), de Kleinert (3e édition 1878), ont exercé, il y a un quart de siècle ou davantage, une grande et légitime influence. D'autres travaux, plus récemment parus ou revisés, sont venus à leur tour enrichir ce domaine de la science théologique : Reuss (2e édition 1890), Riehm (1889-1890), Kuenen (1887-1894), Strack (5e édition 1895). Enfin les ouvrages les plus consultés de nos jours sont ceux de Kœnig (1893), de Kautzsch (2e édition 1897), de Cornill (4e édition 1896 ; la cinquième édition est sous presse), de Wildeboer (1895) et de Baudissin (1901). Il faut y ajouter, en anglais, Driver, dont la septième édition, parue en 1898, a été réimprimée en 1902. En français, nous ne possédons rien de complet, sauf de très

[1] Une excellente monographie à consulter sur Richard Simon est celle d'Auguste Bernus (Lausanne 1869). Voir aussi, du même auteur, une *Notice bibliographique sur Richard Simon* (Bâle 1882).

[2] Dès la 4e édition (1878) et jusqu'à la 6e (1893), l'ouvrage de Bleek a été réédité par Wellhausen, qui l'a notablement modifié.

anciens ouvrages, comme ceux de Glaire (catholique, 1843) et de Cellérier (1832). Tout récemment M. Gindraux a donné une traduction française de l'Introduction à la Bible de Schlatter (1903).

§ 6. Il nous reste, après ces indications historiques, à fournir quelques explications sur le plan adopté dans le présent ouvrage.

On distingue habituellement, dans l'Introduction à l'A. T., deux parties qui diffèrent sensiblement par leur nature et par leur étendue: l'Introduction particulière et l'Introduction générale. La première s'attache successivement aux divers livres du recueil et les étudie isolément ou, tout au plus, par groupes similaires. La seconde, au contraire, prend l'A. T en bloc et traite les questions qui concernent la collection dans son ensemble. On a souvent discuté l'ordre dans lequel ces deux parties devaient être abordées: l'Introduction générale devait-elle précéder ou suivre l'Introduction particulière? De bonnes raisons ont été alléguées de part et d'autre. Pour nous, la meilleure solution nous paraît celle d'un partage de l'Introduction générale. Celle-ci ayant à s'occuper de sujets tels que la langue et l'écriture de l'A. T., il nous semble indiqué de placer l'étude de ces questions préalables au début, et nous les traiterons immédiatement dans les pages qui suivent, en les considérant comme faisant partie des Préliminaires. En revanche, l'Introduction générale comprend aussi l'histoire du canon, celle du texte et celle des versions. Or ce sont là autant de sujets qui, par leur caractère récapitulatif et synthétique, ne peuvent figurer qu'au terme de notre exposé, après que tous les livres de l'A. T auront été examinés séparément.

Ainsi nous divisons en deux l'Introduction générale, et, entre ces deux parties, d'ailleurs inégales d'importance, nous insérons l'Introduction particulière. A propos de celle-ci, la question du plan à suivre se pose de nouveau, et voici dans quelles conditions. La Bible hébraïque groupe et ordonne les livres dont elle se compose autrement que ne le font les Bibles employées par la chrétienté. Ces dernières divisent les livres de l'A. T en quatre groupes: Pentateuque, Livres his-

toriques, Livres poétiques, Livres prophétiques. Je n'ai pas besoin de rappeler à mes lecteurs quel est le contenu de chacune de ces divisions: leurs Bibles le leur montrent suffisamment. Mais il est nécessaire d'entrer dans quelques détails sur l'arrangement de la Bible hébraïque. Celle-ci se compose de trois recueils distincts. Le premier, c'est la *Thora*, c'est-à-dire la Loi, contenant le Pentateuque. Le second recueil porte le nom de *Nebiim*, ce qui signifie Prophètes. Il comprend deux séries, composées la première des livres de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois, la seconde des livres d'Esaïe, de Jérémie, d'Ezéchiel et des Douze. Le troisième recueil est désigné par le terme assez vague de *Ketoubim*, ce qui veut dire simplement les Ecrits. Il embrasse d'abord les trois livres des Psaumes, des Proverbes et de Job; puis viennent les écrits connus sous l'appellation des cinq Rouleaux *(Meguilloth)*, à savoir le Cantique des cantiques, Ruth, les Lamentations, l'Ecclésiaste et Esther; à leur suite vient le livre de Daniel, et enfin ceux d'Esdras, de Néhémie et des Chroniques. Il va de soi que nous aurons à revenir en temps et lieu sur les importantes questions que soulèvent les faits indiqués ici d'une façon sommaire. Nous n'avons pour le moment qu'à signaler brièvement ce qui concerne la structure de l'A. T. hébreu et à tracer, dans ses grandes lignes, le plan que nous suivrons. Nous adopterons en effet pour notre étude l'ordre que nous venons de présenter à nos lecteurs comme étant celui de la Bible hébraïque. Cette décision s'impose dès que l'on tient à se placer sur un terrain historique et vraiment scientifique. Il est très regrettable que les lecteurs de la Bible ignorent généralement ce qui est relatif au groupement des écrits de l'A. T On s'est souvent demandé, en ces dernières années, s'il ne serait pas opportun d'introduire dans les Bibles modernes l'arrangement de l'original hébreu, de préférence au classement traditionnel [1]. Ce qui serait en tout cas désirable, c'est qu'un mot d'avertissement, placé en tête de tout exemplaire de l'A. T.,

[1] La Société biblique protestante de Paris a publié une édition de la version Segond conforme à l'ordre hébreu.

fît connaître au lecteur ce qu'on pourrait appeler la table des matières de la Bible hébraïque, parallèlement à celle de la Bible usuelle.

Au fur et à mesure que nous avancerons dans notre exposé, nos lecteurs comprendront mieux l'importance qu'il y a lieu, selon nous, d'attacher à cette question.

Ajoutons encore qu'après avoir passé en revue la Loi, les Prophètes et les Ecrits, nous examinerons à leur tour les livres dits apocryphes. Cette étude nous paraît rentrer direcrectement dans le champ que nous avons à parcourir. Toutefois nous y consacrerons des développements un peu moins détaillés proportionnellement, afin de ne pas allonger outre mesure un ouvrage déjà considérable.

CHAPITRE II

La langue de l'Ancien Testament.

§ **7** L'hébreu appartient à la famille des langues auxquelles on donne le nom de langues sémitiques. Cette désignation dérive de Sem, fils de Noé, auquel sont rattachés, dans le tableau ethnographique de Gen. **10**, la plupart des peuples qui parlent les langues en question. On peut remarquer à ce propos que toute dénomination adoptée par la science pour représenter un groupe de langues a forcément quelque chose d'artificiel et de conventionnel. Pour qu'il existât un terme historique apte à désigner un groupement de peuples issus d'une même race ou parlant des langues sœurs, il faudrait que ces peuples eussent formé, à un moment donné, une unité politique. Lorsque cette condition n'a pas été remplie, il faut de toute nécessité forger un terme de convention. Encore peut-on le choisir d'une façon plus ou moins heureuse. Autrefois, on se contentait de donner aux langues qui nous occupent le nom de langues orientales, expression beaucoup trop vague et, par là-même, impropre. Il est en effet nombre d'autres idiomes, non moins orientaux, parfois même beaucoup plus orientaux, qui appartiennent à de tout autres groupements linguistiques. Une désignation préférable à certains égards, parce qu'elle serait plus limitée, serait celle de langues de l'Asie antérieure. Mais il se trouverait qu'on devrait y faire rentrer l'éthiopien, et, au contraire, en exclure l'arménien et le turc, ce qui prouve combien ce terme serait peu approprié. Dans ces conditions embarrassantes, le mieux est à coup sûr de s'en tenir au terme de langues sémitiques. Ce n'est pas, il est vrai, qu'il

soit irréprochable. Le vieux document biblique dont il procède renferme une classification avant tout géographique; il n'est pas établi sur des bases proprement ethnographiques et encore moins linguistiques. Les Elamites, qui ne parlaient point un idiome sémitique, sont rangés, dans cette antique généalogie, parmi les fils de Sem. D'autre part, les Cananéens et les Phéniciens ne sont pas classés par la Genèse parmi les descendants de Sem, et pourtant la langue que parlaient les premiers était celle que nous appelons l'hébreu et celle des seconds en était proche voisine. Donc, si la science philologique a emprunté à la Genèse la dénomination qu'elle applique aux langues sémitiques, elle s'est réservé, à bon droit, d'en modifier légèrement le sens et la portée.

Les principales langues sémitiques, — en laissant de côté les dialectes moins importants, — sont les suivantes. Au sud, l'arabe et l'éthiopien; à l'est, le babylonien et l'assyrien; au nord, l'araméen, dont est plus tard issu le syriaque; à l'ouest, le phénicien et l'hébreu, avec le cananéen et le moabite. Ces langues sont très proches parentes les unes des autres. Le groupe qu'elles forment est beaucoup plus homogène, moins diversifié que celui des langues indo-européennes. Elles constituent une famille dont les divers membres ne diffèrent guère plus les uns des autres que dans tel ou tel groupe secondaire de langues européennes.

A l'origine des langues sémitiques, on doit supposer une langue mère, mais celle-ci nous est totalement inconnue. Nous n'en possédons aucun échantillon et devons nous borner à la reconstituer hypothétiquement. Il faut abandonner sans hésitation l'idée que l'un ou l'autre des idiomes sémitiques connus, l'hébreu, par exemple, pourrait être la langue mère des autres. Tous, au contraire, présentent le caractère de langues dérivées, et celles qui s'écartent le moins du type primitif ne se trouvent pas être nécessairement celles dont nous possédons les plus anciens documents écrits. Ainsi l'arabe, dont les premières manifestations littéraires sont bien postérieures à l'ère chrétienne, paraît moins éloigné du type primitif que l'hébreu.

§ **8.** Ce n'est pas ici le lieu d'esquisser une caractéristique

des langues sémitiques. Pourtant il peut être intéressant et utile pour tout lecteur studieux de l'A. T d'être renseigné sur deux ou trois points saillants. Ainsi, il est bon de savoir que seules les consonnes importent dans les relations de parenté des mots entre eux, et, par conséquent, pour les étymologies. Les racines sont ordinairement trilittères et se confondent en général avec le verbe. La dérivation s'opère sur cette base, en employant des combinaisons variées de voyelles, en redoublant certaines lettres et en faisant intervenir des consonnes auxiliaires. L'emploi des prépositions pour former des dérivés, si fréquent dans nos langues européennes, n'existe pas en sémitique. A part les noms propres, il n'y a pas de mots composés comme le grec, l'allemand, etc., en forment si aisément et si abondamment.

La conjugaison présente des ressources particulières ; le même verbe se conjugue simultanément de plusieurs manières différentes, de façon à exprimer diverses nuances du même sens fondamental. Ainsi une même racine verbale fournira, suivant la conjugaison adoptée, le verbe mourir et le verbe tuer ; une autre, les verbes engendrer, enfanter et naître ; une autre, les verbes retourner, ramener, etc. Il en résulte, on le devine sans peine, à la fois une complication de la grammaire et une simplification du vocabulaire.

Un autre point, de nature à intéresser ceux-là aussi qui lisent l'A. T dans des traductions, concerne ce que l'on appelle en grammaire les temps du verbe. Les langues sémitiques diffèrent sensiblement à ce point de vue des langues européennes. Ces dernières expriment, d'une façon définie et avec certaines nuances, tantôt le passé, tantôt le présent, tantôt l'avenir, en sorte que les « temps » méritent tout à fait leur nom. Il en est autrement chez les Sémites ; ceux-ci ont bien en apparence l'équivalent du système européen, mais en réalité le principe n'est pas le même. Il n'y a que deux de ces soi-disant temps ; mais ils ne correspondent pas, comme on pourrait aisément le croire, l'un au passé et l'autre au futur ; ils marquent bien plutôt l'un que l'action est terminée, l'autre qu'elle se poursuit et se prolonge. Evidemment, dans la plupart des cas, l'action achevée est synonyme de passé,

l'action encore inachevée de présent et de futur Mais, suivant la construction de la phrase, il peut en être différemment : une action passée au moment où l'on en parle peut être envisagée rétrospectivement à un moment où elle durait encore ; inversément, une action appartenant encore à l'avenir peut, par anticipation, être déjà conçue comme un fait accompli. A cet égard, le mécanisme des langues sémitiques n'est donc point le même que celui des nôtres. Bien que mes explications soient forcément incomplètes et insuffisantes, elles pourront peut-être faire comprendre au lecteur certaines difficultés qu'éprouvent de ce fait les traducteurs de l'A. T ; de là aussi les divergences que l'on constate fréquemment entre nos diverses versions françaises des Ecritures, ou bien encore en comparant ces dernières avec la Bible anglaise ou allemande. Pour celui qui ignore le caractère particulier que présentent sur le point en question les langues sémitiques, il doit paraître étrange et même inadmissible que dans le même passage biblique deux traducteurs rendent le même verbe l'un par le passé, l'autre par le futur. Cette énormité n'est qu'apparente ; on en est moins choqué lorsqu'on sait combien il est malaisé d'opérer le passage d'une langue à une autre, étant donnée la différence fondamentale qui existe dans leurs constitutions. Une connaissance plus approfondie de la syntaxe sémitique, due à de savants travaux récemment publiés, permettra sans doute aux traducteurs à venir de se montrer plus fidèles aux intentions du texte original.

Après avoir traité d'une façon quelque peu détaillée la question des temps, nous pouvons ne pas nous arrêter sur d'autres points concernant le verbe : ce n'est pas qu'il n'y eût des observations à présenter sur les modes du verbe et en particulier sur l'emploi de l'infinitif ; mais ces remarques techniques nous mèneraient trop loin. Signalons pourtant encore le fait que, dans la conjugaison, on distingue le genre non pas seulement à la troisième, mais aussi à la seconde personne : on parle différemment à un homme et à une femme. Si nous passons aux substantifs et adjectifs, nous noterons qu'il n'y a pas de neutre, mais seulement le masculin et le féminin. Outre le singulier et le pluriel, il y a le

duel, mais l'on en fait peu d'usage, du moins dans quelques-unes des langues sémitiques ; ainsi en hébreu on ne le trouve plus employé que pour les mots qui font naître l'idée d'une paire : les yeux, les mains, les pieds, les pincettes, etc. La déclinaison, très simple, ne compte que trois cas : nominatif, accusatif et génitif. Encore est-elle tombée en désuétude dans plusieurs idiomes, notamment en hébreu où elle a disparu de fait, en sorte qu'on n'en relève plus que quelques traces. En revanche un phénomène caractéristique est le suivant : quand deux mots sont, l'un par rapport à l'autre, dans la relation de l'objet possédé à son possesseur, celui qui désigne la chose possédée doit nécessairement précéder l'autre et revêtir une forme spéciale, différente dans la règle de celle qu'il a quand on l'emploie isolément. C'est ce qu'on appelle la distinction entre « l'état construit » et « l'état absolu » d'un substantif. Les langues sémitiques n'ont pas d'adjectifs possessifs ; elles les remplacent par des suffixes pronominaux accolés aux noms. Ce fait présente de l'intérêt au point de vue de la composition de certains noms propres ; il en est de même de la remarque précédente concernant l'état construit. Enfin la syntaxe des langues sémitiques offre des ressources moins abondantes et moins variées que celles des langues européennes. Cela ne signifie point qu'elle soit toute simple et facile ; elle est au contraire compliquée et se distingue par des nuances quelquefois très subtiles.

§ **9**. Quelque intérêt que pût présenter un exposé semblable, ce n'est point ici le lieu de traiter l'histoire des diverses langues sémitiques, d'indiquer leurs caractères particuliers et de donner un aperçu sur leur littérature. Nous laisserons de côté tout ce qui concerne le babylonien et l'assyrien, l'arabe, l'éthiopien, et nous nous bornerons à parler des deux groupements septentrional et occidental, auxquels appartiennent les deux langues bibliques, l'araméen et l'hébreu.

L'araméen n'occupe qu'une petite place dans l'A. T Il apparaît principalement dans les livres de Daniel (**2** 4b-**7** 28)[1] et

[1] Il est d'usage, quand on veut distinguer, dans une citation, la première partie d'un verset de la deuxième, de désigner l'une par [a] et l'autre par [b].

d'Esdras (**4** 8 - **6** 18, **7** 12 - 26); il y a en outre un verset araméen dans Jér. **10** 11 et deux mots dans Gen. **31** 47 Néanmoins, par ce seul fait, cette langue mérite l'intérêt des lecteurs de la Bible. Elle attire encore l'attention à un autre point de vue, car elle est devenue, au cours de la période postexilique, l'idiome courant du peuple juif. Plus anciennement, l'araméen était la langue parlée sur les bords de l'Euphrate et dans toute la Syrie. Le nom qu'elle porte est dérivé d'Aram qui, selon le tableau généalogique de Gen. **10** (22-23), était l'un des fils de Sem. Aram, du reste, se retrouve fréquemment, comme dénomination géographique dans les pages de l'A. T., ainsi que l'adjectif qui en est dérivé, *Arami*, Araméen. Nos versions rendent ces termes tantôt d'une façon, tantôt d'une autre: on y trouve Aram, Araméen et Paddan-Aram (c'est-à-dire plaine d'Aram); on y trouve aussi Syrie et Syrien ; enfin elles ont continué de traduire par Mésopotamie[1] le terme « Aram des deux fleuves » qu'on rencontre en plusieurs endroits.

On a longtemps donné et l'on donne encore souvent à la langue araméenne le nom de langue chaldéenne, mais c'est là une désignation fautive et qu'il faut proscrire. L'origine de cette erreur remonte à saint Jérôme et résulte d'un malentendu; nous en reparlerons à propos du livre de Daniel.

La littérature araméenne est essentiellement juive, à l'exception toutefois de quelques inscriptions. Elle se compose surtout des fragments scripturaires mentionnés ci-dessus, de la traduction de l'A. T canonique, appelée le Targoum, et de celle du livre apocryphe de Tobit, puis d'une portion considérable du Talmud et d'autres écrits rabbiniques. C'est de l'araméen qu'il est question dans le N. T., quand il est dit: *ἑβραϊστί*, en hébreu, ou *τῇ ἑβραΐδι διαλέκτῳ*, en langue

Ainsi 4^b veut dire la seconde partie du verset 4. Lorsqu'il est nécessaire de diviser encore davantage un verset, on emploie ^{c} et ^{d} après ^{a} et ^{b}.

[1] Cette interprétation est très contestable. Si la vocalisation « des deux fleuves » est juste, l'un de ces fleuves est sans doute l'Euphrate ; quant au second, il est douteux qu'il s'agisse du Tigre plutôt que d'un autre cours d'eau. D'ailleurs il se peut que la désinence du duel (*ayim*) doive être rectifiée et que le mot fleuve ou rivière soit un pluriel.

hébraïque. C'est à l'araméen, et non à l'hébreu, qu'appartiennent les nombreux vocables sémitiques qu'on rencontre dans les Evangiles et dans les Epîtres : *raca*, *mamon*, *effatha*, *talitha koumi*, *Eli Eli lema sabakhthani*, *abba*, *maranatha*, etc., ainsi que les noms propres *Béthesda*, *Golgotha*, *Gabbatha*, *Hakeldama*, *Céphas*, *Tabitha*, etc.

L'araméen s'est perpétué, en se transformant, sous le nom de syriaque, langue parlée dans les premiers siècles de l'ère chrétienne en Mésopotamie et qui a produit une littérature ecclésiastique assez abondante. Son plus célèbre représentant est saint Ephrem le Syrien. La version syriaque de la Bible, la Peschitto, est une œuvre de grande importance. Le syriaque est resté la langue sacrée et officielle de certaines églises (maronites, nestoriens, etc.). Il y a même de nos jours certaines localités de la Mésopotamie et du Kourdistan où cette langue est encore parlée, mais très défigurée.

Au groupe des dialectes araméens se rattache également le samaritain, l'idiome spécial de cette communauté issue du judaïsme et pourtant tout-à-fait distincte de lui, dont les derniers représentants habitent encore la ville de Naplouse et y ont une synagogue. Leur livre saint est le Pentateuque hébreu, mais ils en possèdent une traduction dans leur propre langue, et leur littérature renferme encore quelques autres écrits.

§ **10.** Les peuples de la côte méditerranéenne, les Phéniciens, les Cananéens, les Hébreux, les Moabites, etc., constituent au point de vue linguistique un groupe séparé.

Les Phéniciens nous ont laissé de nombreuses inscriptions soit dans leur patrie même, soit dans leurs colonies. Carthage, la plus importante de ces dernières, a fourni à cet égard de nombreux et importants matériaux. Le poète latin Plaute (254-184 av. J.-C.) a introduit dans l'une de ses comédies (le Pœnulus) un personnage qui prononce des discours soi-disant en carthaginois; il est difficile de dire jusqu'à quel point la fantaisie du poète est intervenue dans ces compositions. Les relations des commerçants phéniciens avec la Grèce et l'Italie ont fait passer dans les langues classiques, et de là dans les nôtres, bon nombre de vocables de prove-

nance phénicienne. Quoique très proche parent de l'hébreu, le phénicien ne peut pourtant pas lui être complètement assimilé. Il y a des différences, mais elles n'ont pas une grande portée et s'expliquent par les conditions très diverses dans lesquelles les deux nations se sont développées. D'un côté c'est une population sédentaire d'agriculteurs, n'ayant avec les pays voisins qu'un minimum de relations habituelles ; de l'autre, c'est un peuple de marins, de marchands et de colonisateurs, sans cesse en mouvement et entretenant des rapports avec des contrées variées et parfois lointaines.

Les Cananéens, qui ont précédé Israël sur le sol de la Palestine, étaient de même race que les Phéniciens, avaient les mêmes mœurs et adoraient les mêmes dieux. C'étaient les Phéniciens de l'intérieur, tandis que les Phéniciens étaient les Cananéens du dehors. La plus étroite parenté unissait ces deux peuples, si tant est qu'on puisse légitimement parler de deux peuples et qu'il ne soit pas plus juste de les envisager comme deux rameaux d'une seule et même nation. Nous ne possédons malheureusement aucun document écrit par les Cananéens. Mais il n'en est pas moins hors de doute que leur langue était celle que nous appelons l'hébreu et que les Israélites ont parlée et écrite depuis leur établissement en Palestine et jusqu'au moment tardif où l'araméen l'a supplantée. Nous connaissons par l'A. T., ainsi que par les sources égyptiennes et babyloniennes, un nombre considérable de noms propres cananéens, noms de lieux, noms de peuplades, noms d'hommes ; tous ces noms sont hébreux. On peut donc affirmer que, dès le temps des premières migrations d'Hébreux en Palestine, la population cananéenne, qui y était installée, parlait la langue à laquelle nous donnons le nom d'hébraïque. Un passage de l'A. T (Es. **19** 18) rend témoignage au fait que la langue des Israélites est proprement celle des anciens habitants du territoire, car il en parle comme de « la langue de Canaan ». Toutefois ce n'est pas cette dénomination, quelque fondée qu'elle soit, qui a prévalu dans l'usage courant. Nous ne disons pas que les livres de l'A. T sont écrits en cananéen ; nous disons, — et on s'en explique sans peine la cause, — qu'ils sont écrits en

hébreu. Pourtant cette expression est étrangère aux livres canoniques de l'A. T Ceux-ci, en dehors du passage d'Esaïe cité ci-dessus et qui parle de la langue de Canaan, ne connaissent qu'une désignation pour la langue d'Israël, et c'est « langue judaïque ». Dans II Rois **18** 26, 28 (et dans le texte parallèle Es. **36** 11, 13) ce terme est employé en opposition à « langue araméenne » ; dans Néh. **13** 24 le « judaïque » est mentionné en face du dialecte asdodien. C'est le livre du Ṣiracide qui, le premier (préface du traducteur, v. 6), donne à la langue de l'A. T le nom de langue hébraïque ; *ἑβραιστί*, dit-il [1]. Il eût été, d'ailleurs, tout aussi légitime de dire « langue d'Israël » ou « langue israélite ». Peut-être a-t-on préféré dire langue hébraïque, parce que cela n'éveillait pas de notion politique, comme c'eût été le cas pour Israël et Juda. Les ressortissants de toutes les tribus, ceux des deux royaumes, ceux de Judée et de Galilée, tous pouvaient indifféremment être qualifiés d'Hébreux.

§ **11.** Quelle est l'origine et quelle est la signification du mot Hébreu, c'est ce qu'il n'est pas facile de déterminer exactement. Sans doute, il est naturel de rattacher ce mot à la racine *abar* qui signifie passer, traverser ; c'est ce qu'a déjà fait la version des Septante qui, dans Gen. **14** 13, a traduit Abram l'Hébreu par *Ἀβράμ ὁ περάτης*. Les Hébreux seraient ainsi la peuplade qui réside « au delà », ou celle qui est venue du pays situé « au delà ». Dans la généalogie des ancêtres (Gen. **10** 21 ss., **11** 14 ss.) figure un personnage appelé Eber [2], et ce nom, qui signifie précisément passage ou bien, pris adverbialement, équivaut à « au delà », ce nom, dis-je, marque dans les migrations préhistoriques de la race une étape qui consiste sans doute à avoir passé quelque fleuve. Mais ce fleuve est-il l'Euphrate, ou le Tigre, ou le Jourdain,

[1] Ici il s'agit bien du véritable hébreu ; dans le N. T., comme nous l'avons vu, la même locution s'applique à l'araméen, sauf dans Apoc. **9** 11.

[2] Nous écrivons Eber (et non pas Héber) en vertu du système de transcription admis actuellement par les philologues ; on devrait de même dire les Ebreux au lieu des Hébreux, mais l'orthographe traditionnelle est trop solidement établie pour qu'on puisse lui en substituer une autre.

ou quelque autre encore[1], là est justement la question. Et de plus, on doit encore se demander si le passage s'est effectué, suivant les cas, de l'est à l'ouest, ce qui paraît le plus plausible, ou bien, d'après certaine conjecture, de l'ouest à l'est. Tout dépend de la manière dont on résout le problème des origines premières et des antiques migrations, soit des Cananéens, soit des Hébreux proprement dits. D'où sont venues ces deux peuplades? Quel a été leur point de départ et quelles étapes ont-elles parcourues? Il y a sur ce sujet diverses théories, dans l'exposé détaillé desquelles nous ne pouvons entrer ici. Les hypothèses relatives à cette question se compliquent encore du fait que l'on croit avoir retrouvé dans les inscriptions cunéiformes la trace d'une région, située sur le Bas-Euphrate, qui aurait porté le nom d'Eber et aurait peut-être donné son nom à la tribu des Hébreux.

Voilà comment la question se présente actuellement. Il faut en tout cas écarter comme invraisemblable les rapprochements que l'on a cru pouvoir établir entre les Hébreux et certaines populations portant un nom analogue, telles que les Ibères du Caucase et, à plus forte raison, leurs homonymes d'Espagne. Il n'est guère vraisemblable non plus que le mot Hébreux signifie, comme on l'a proposé, ceux qui parlent distinctement, étymologie qui se fonderait sur une racine arabe; ce serait la contre-partie du terme de barbare par lequel les Grecs désignaient ceux dont ils n'entendaient pas le langage. Enfin, il est une dérivation qu'il faut rejeter absolument, quoiqu'elle ait été patronnée par certains Pères de l'Eglise, par saint Ambroise et par saint Augustin: c'est celle qui rattache le nom des Hébreux à celui d'Abram ou Abraham. Il suffit de savoir épeler l'hébreu pour voir que ces deux mots ne sauraient être parents.

Si l'on a beaucoup discuté et si l'on discute encore sur le sens et l'origine du nom des Hébreux, il y a également matière à controverse sur le point suivant: les ancêtres du peuple israélite parlaient-ils l'hébreu dès leur arrivée en Ca-

[1] On a aussi émis l'idée qu'il pourrait être question de la mer Rouge, mais cette supposition ne saurait guère être défendue.

naan ou bien l'ont-ils appris alors des habitants du pays, à savoir des Cananéens? Dans cette dernière hypothèse, il faudrait se demander quel était leur langage antérieur, et l'on a supposé d'ordinaire que c'était l'araméen. N'est-il pas dit dans Deut. **26** 5 : « Mon père était un Araméen nomade »? Les récits patriarcaux de la Genèse concernant la postérité de Térach, et notamment les données relatives à Laban, pourraient être invoqués à l'appui de cette hypothèse. Mais on peut aussi penser que déjà dans leurs résidences plus anciennes, les aïeux du peuple hébreu avaient connu et parlé la langue de leurs descendants. Ceux-ci, à leur arrivée en Palestine, auraient trouvé là une population qui se servait du même idiome. Les rapports en auraient été grandement facilités, et, de fait, nous ne rencontrons nulle part dans les récits bibliques une allusion quelconque à des difficultés que les anciens et les nouveaux habitants du pays auraient eues pour s'entendre. Dans ce système, il faudrait admettre que la Palestine a été envahie par deux flots successifs d'immigrants, provenant d'une même région plus orientale, et parlant le même idiome, les Cananéens d'abord, les Hébreux ensuite. En tout cas, des noms de localités comme Hébron, Sichem, Jéricho, Gabaon et tant d'autres, ainsi que des noms d'hommes tels qu'Abimélec, Hamor, Rahab, etc., attestent de la façon la plus claire que les Cananéens parlaient le plus pur hébreu. La fusion des deux races, après l'établissement définitif des tribus israélites en Canaan, fut à coup sûr grandement favorisée par cette communauté de langage [1]

§ **12**. On s'est souvent demandé s'il y avait des dialectes légèrement différents les uns des autres dans les diverses parties du pays, et l'on a avancé parfois certaines allégations dans le sens de leur existence. Toutefois, aucune de ces prétendues preuves ne peut être considérée comme décisive. Le fait que les Ephraïmites ne pouvaient pas bien prononcer le son *sch* (Jug. **12** 6) ne constitue pas une différence de dialecte. Si, d'après Jug. **18** 3, les Danites reconnaissent la voix

[1] Les Moabites parlaient la même langue que les Hébreux. Sans en posséder d'aussi sûres preuves, on peut légitimement penser qu'il en était de même des Ammonites et des Edomites.

du jeune lévite de Bethléhem, cela ne signifie pas qu'il parlât un dialecte particulier, mais simplement qu'il y avait dans son accent et sa prononciation quelque chose de distinctif. Naturellement, nous ne pouvons pas affirmer qu'on parlât exactement le même hébreu de Dan à Beer-Schéba, mais, en dehors de certains cas particuliers, nous ne sommes pas à même de discerner dans les documents que nous possédons les signes caractéristiques de telle ou telle région.

Si nous passons de la question de lieu à la question de temps, nous avons à noter certains changements qui se sont produits dans la langue hébraïque au cours des siècles. Au reste, cela est si naturel qu'on ne saurait en être surpris ; on s'étonnerait plutôt de voir que ces modifications n'ont pas été plus considérables. Dès les plus anciens temps, l'hébreu nous apparaît comme une langue déjà complètement formée et ayant revêtu son caractère définitif. Elle présente déjà alors les particularités qui lui donnent sa physionomie à part et la distinguent des autres idiomes sémitiques[1] On peut donc dire que dans les plus antiques monuments de la littérature hébraïque la langue avait déjà atteint son plein développement. Jusqu'au VIIIe siècle inclusivement, la pureté classique s'est maintenue chez tous les écrivains dont nous possédons les œuvres, à commencer par le chant de Débora et les plus anciens morceaux conservés dans le Pentateuque et dans les livres historiques. A partir du VIIe siècle, un certain déclin se fait sentir. Jérémie et Ezéchiel ne peuvent plus être considérés comme des modèles classiques au point de vue de la pureté de la langue. Mais tels de leurs contemporains rivalisent encore avec les écrivains plus anciens, ainsi Habacuc, l'école deutéronomistique, le Second et le Troisième Esaïe. Après l'exil, l'hébreu continue à se transformer graduellement. Le changement se fait sentir à deux points de vue différents. D'une part, d'anciens mots, d'anciennes locutions

[1] J'ai cherché à indiquer plus haut quelques traits caractéristiques des langues sémitiques en général. Je voudrais pouvoir énumérer également ici ceux qui différencient l'hébreu d'avec les langues sœurs, mais il serait impossible de le faire sans entrer dans des détails philologiques et grammaticaux qui supposeraient déjà une certaine connaissance de la langue.

cessent d'être employées et font place à des termes nouveaux, ou bien le sens même des expressions se modifie. D'autre part, l'influence de l'araméen se fait de plus en plus sentir ; il s'opère comme un travail de pénétration, et les araméismes croissent en nombre, dans le vocabulaire et dans la grammaire. Ce mouvement, déjà marqué dans les écrits de la période perse, s'accentue encore au cours des derniers siècles avant l'ère chrétienne. Les œuvres de cette époque en portent les traces, ainsi les Chroniques, Esther, Daniel, et plus que tout autre l'Ecclésiaste. Ce dernier livre paraît avoir été rédigé à un moment où l'hébreu avait à peu près cessé d'être une langue parlée. Et en effet nous savons que les Juifs ont cessé de parler leur langue nationale et qu'au début de l'ère chrétienne l'araméen avait complètement supplanté l'hébreu. On s'imaginait autrefois que ce changement d'idiome datait du retour de l'exil, c'est-à-dire de la seconde moitié du VI[e] siècle C'était là la théorie des anciens docteurs juifs et chrétiens, défendue encore au XIX[e] siècle par certains théologiens traditionalistes. Ces auteurs croyaient que l'araméen était la langue officielle de la Babylonie et qu'elle avait été en quelque sorte importée de force en Judée par les exilés rentrant dans leur patrie. Mais cette base est fausse : comme nous le verrons à propos du livre de Daniel, la langue de Babylone était non point l'araméen, mais le babylonien, et nous n'avons pas le moindre indice d'une influence exercée par cette langue sur les colons juifs. De plus, il serait hautement improbable que les déportés revenus à Jérusalem eussent, de propos délibéré, abandonné pour un idiome étranger leur langue nationale, leur langue sacrée, pour laquelle ils professaient sans doute un attachement religieux et patriotique. Et si, en dépit de toute vraisemblance, ils avaient tenté de le faire, ils auraient eu à compter avec la population demeurée en Palestine, laquelle était loin de former une quantité négligeable. Les prophètes de cette période, Aggée, Zacharie, Malachie, d'autres encore, paraissent avoir exercé leur ministère en hébreu, comme leurs écrits l'attestent. Le grand mouvement, religieux et législatif, qui se rattache au nom d'Esdras n'est pas moins foncièrement hébreu. Les Mémoires

d'Esdras et ceux de Néhémie ont été rédigés en langue hébraïque. On se fondait autrefois sur un texte du livre de Néhémie (**8** 8) pour affirmer que les Juifs du vᵉ siècle ne comprenaient plus l'hébreu : preuve en était, disait-on, qu'il fallait leur traduire les livres saints. Mais ce texte n'a pas la signification qu'on lui prêtait. Il dit que les lévites « lisaient dans le livre, dans la loi de Dieu, distinctement, en procurant l'intelligence et en faisant comprendre par leur lecture. » Le mot que nous traduisons par distinctement (clairement, intelligiblement) est celui qu'on croyait jadis devoir interpréter par « en traduisant » et sur lequel on échafaudait toute une théorie.

Il ne faudrait d'ailleurs pas croire qu'une langue se substitue brusquement à une autre à un moment donné. Même les ordonnances les plus despotiques, accompagnées de sévères répressions, n'aboutissent pas à un semblable résultat. A plus forte raison en est-il ainsi quand aucune mesure rigoureuse ne vient hâter la transformation. Si donc l'hébreu a effectivement cédé la place à l'araméen, ce changement doit s'être effectué d'une façon lente et graduelle, pour ainsi dire insensible et inconsciente. Nous ne pouvons déterminer ni le moment où il a commencé, ni les facteurs qui ont concouru à l'amener. Il peut nous sembler étrange que les Juifs aient renoncé à la langue de leurs pères et de leurs livres saints, et qu'en particulier l'héroïque mouvement national des Maccabées n'ait pas fait naître une réaction et poussé les patriotes à ressaisir la langue qui devait représenter pour eux les glorieux souvenirs de leur race. Quelque invraisemblable que paraisse cet abandon, il faut pourtant bien reconnaître qu'il a eu lieu.

La période de la domination syrienne est probablement celle où l'araméen a le plus prospéré aux dépens de l'hébreu ; le régime des rois hasmonéens peut également avoir contribué au même résultat. Ce qui est certain, c'est qu'au temps de Jésus-Christ l'hébreu n'était plus une langue vivante.

§ **13.** Si l'hébreu est devenu une langue morte, les Juifs n'en ont pas moins conservé l'usage à titre de langue sacrée et de langue savante. Ce n'est pas, il est vrai, que tous l'ap-

prissent et fussent en mesure de le bien comprendre. Cette étude était tout naturellement réservée aux lettrés. Même parmi ceux-là il faut faire une distinction : les Juifs hellénistes ne cultivaient pas l'hébreu avec autant de zèle que les Juifs palestiniens, et Philon par exemple n'était qu'un très médiocre hébraïsant. En revanche, les connaissances hébraïques étaient très répandues en Asie : Jérusalem, Césarée, Yabné, Tibériade eurent des écoles, des académies, où l'on s'adonna avec persévérance à l'étude de la langue sacrée. D'illustres et savants docteurs l'enseignèrent à de nombreux disciples. La Babylonie devint dans ce domaine la rivale de la Palestine ; on y vit fleurir d'excellentes écoles, parmi lesquelles brillait celle de Soura.

C'est dans ces centres intellectuels de la science juive, principalement à Tibériade et à Soura, que s'est formé ce vaste ensemble de doctrines, d'ordonnances et de traditions qu'on appelle le Talmud. Ce nom signifie l'enseignement. Il est difficile de définir le contenu de ce recueil, à la fois théologique et juridique. Deux éléments s'y entrecroisent et s'y combinent sans cesse : l'un, la *halacha*, se compose de préceptes religieux et moraux et revêt un caractère didactique. L'autre, la *haggada*, consiste en narrations, traditions et anecdotes, destinées à compléter et à illustrer l'enseignement. Le Talmud n'est pas seulement complexe par la variété des matières qui y sont contenues ; il se présente en outre à nous comme formé de deux ouvrages distincts, la Mischna et la Guemara. Le premier de ces noms signifie proprement répétition, instruction et indique par conséquent qu'il s'agit dans cet ouvrage de recueillir et de reproduire les enseignements oraux traditionnels. Il renferme des matériaux de dates diverses ; sur le nombre, il en est peut-être qui remontent plus haut que l'ère chrétienne. Quant à la rédaction ou codification finale, les Juifs l'attribuent à un fameux rabbin de Tibériade, Juda le saint, vers le milieu du IIe siècle apr. J.-C. Mais il est possible qu'il faille reporter à plus tard l'achèvement de cet énorme travail. La Mischna est partagée en six livres, auxquels on donne le nom d'ordres ; elle est subdivisée en 63 traités et 523 chapitres. Pour les juifs de la stricte observance, la Mischna jouit d'une autorité égale, sinon en droit

du moins en fait, à celle de la Loi, dont elle est pour eux le complément et le commentaire. La Guemara vient à son tour s'adjoindre à la Mischna. Son nom signifie achèvement, accomplissement. Il existe d'ailleurs non pas une, mais deux Guemaras, celle dite de Jérusalem et celle dite de Babylone. La première a été composée à Tibériade vers l'an 400, l'autre à Soura, un siècle plus tard. L'une et l'autre sont incomplètes: celle de Jérusalem s'étend sur 39 traités de la Mischna, celle de Babylone sur 37 Il y a 15 traités de la Mischna qui ne sont représentés ni dans l'une, ni dans l'autre des deux Guemaras. En revanche il y en a 28 qui figurent dans les deux Guemaras. La Guemara de Babylone est beaucoup plus détaillée et plus prolixe que celle de Jérusalem ; elle est environ quatre fois plus considérable, et c'est elle que les juifs orthodoxes préfèrent[1].

La langue de la Mischna peut encore être considérée comme étant de l'hébreu, mais fortement teinté d'araméen. Quant à celle des deux Guemaras, on ne peut plus guère parler d'hébreu ; c'est de l'araméen, surtout dans la Guemara de Babylone. On trouve dans le Talmud des mots de provenance étrangère, grecs et latins principalement.

Après l'achèvement du Talmud, l'hébreu tomba en désuétude même comme langue savante, et les docteurs juifs écrivirent leurs travaux en arabe. Ensuite, à partir du XIIe siècle, il y eut une sorte de renaissance de l'hébreu; alors fut créé le néo-hébreu ou hébreu rabbinique qui diffère notablement de la langue de l'A. T : il en est plus éloigné que le latin scolastique du moyen âge ne l'est de celui de Cicéron. De nos jours encore de nombreux savants juifs écrivent en hébreu ; on imprime dans cette langue des ouvrages et des périodiques.

§ **14.** Pour compléter cet aperçu historique sur la langue hébraïque et sur ses destinées, jetons encore un coup d'œil sur l'histoire des études relatives à cette langue.

On peut dire que jusqu'au XVIe siècle apr. J.-C. l'hébreu n'a été étudié scientifiquement que par les juifs. La philo-

[1] On dit habituellement « le Talmud de Jérusalem » et « le Talmud de Babylone. » Etant donné qu'il n'y a qu une Mischna, ces expressions sont impropres et peuvent induire en erreur. Il faut les interpréter dans le sens indiqué ci-dessus.

logie hébraïque est née de la philologie arabe. Dès le VII[e] siècle les Arabes avaient conquis la Palestine et la Babylonie. Les écoles juives que nous avons mentionnées ne disparurent pas pour cela ; elles durèrent encore trois siècles environ, mais elles se transformèrent : leurs docteurs se mirent à enseigner et à écrire en arabe. Vivant au milieu de lettrés arabes, les voyant préoccupés de composer des grammaires, des dictionnaires et d'autres travaux linguistiques, les Juifs furent saisis d'émulation, et entreprirent des recherches analogues sur leur langue sacrée, l'hébreu. Mais ils écrivirent leurs œuvres en arabe. Parmi les noms de grammairiens, de lexicographes et de commentateurs qu'on pourrait citer comme ayant marqué à cette époque, il faut placer au premier rang celui du chef de l'école de Soura, Saadia, surnommé Gaon, c'est-à-dire magnificence. Né en Egypte en 892, mort en 942, Saadia Gaon a composé de nombreux écrits dont nous ne possédons malheureusement plus que des fragments ou des citations. Il a exercé une influence considérable et traduit l'A. T en arabe. Plus tard, dès la fin du X[e] siècle et durant le siècle suivant, le centre des études hébraïques poursuivies en arabe se transporte en Espagne, et l'on y voit fleurir, surtout à Cordoue, plusieurs savants de grand mérite. Nommons Menahem ben Sarouk, auteur d'un dictionnaire, Juda Khayyoug, surnommé la Tête des grammairiens, enfin et surtout Jona ben Ganakh, appelé aussi Aboul-Walid Mérouan, important par ses travaux grammaticaux et lexicographiques.

Puis, c'est en France que nous voyons apparaître quelques grands docteurs juifs, dont les travaux ne sont plus rédigé en arabe et qui inaugurent l'ère des écrits en néo-hébreu. Mentionnons Raschi (R. Salomon Ishaki de Troyes en Champagne, † en 1105) et la famille des Kimkhi, Joseph et ses deux fils Moïse et David. Le père, né en Espagne, vint s'établir à Narbonne, où vécurent aussi ses deux fils. Tous trois firent d'importants travaux philologiques, mais David Kimkhi (1160-1235) éclipsa son père et son frère et se distingua au plus haut degré par la composition d'une grammaire demeurée justement célèbre. Il fit aussi un dictionnaire et des commentaires, et acquit un tel renom qu'on disait prover-

bialement : « Point de Kimkhi, point de Loi. » Un contemporain de Joseph Kimkhi était Abraham ben Esra, ordinairement appelé Aben Esra, né à Tolède, mort en 1167, l'un des plus remarquables et des plus originaux parmi les docteurs juifs de tout le moyen âge. Il était grammairien et surtout commentateur, et plus d'une fois nous aurons l'occasion de retrouver son nom sur notre chemin, à propos d'idées neuves et hardies qu'il a osé émettre. Passons rapidement sur les noms de quelques autres savants juifs, les uns orientaux comme Rabbi Tankhoum qui vivait à Alep au XIIIe siècle et écrivait en arabe [1], les autres européens comme Ephodeus et Abravanel. Le premier de ces deux auteurs, Isaac ben Mosché, vivait en Aragon vers 1390 ; il reçut le surnom d'Ephodeus, emprunté au titre d'un important ouvrage grammatical qui fit sa renommée. Professant d'autres vues que David Kimkhi, il polémisa contre lui dans ses écrits. Quant à Isaac Abravanel, né à Lisbonne en 1437 et mort à Venise en 1508, il se distingua par ses travaux de commentateur ainsi que par ses écrits d'apologétique juive. Enfin avec Elias Levita nous arrivons en plein XVIe siècle. Né en 1468 près de Nuremberg, mort en 1549 à Venise, Elias écrivit plusieurs ouvrages de grammaire et de lexicographie. Ses relations avec des savants chrétiens furent nombreuses et amicales, au point qu'il fut accusé d'apostasie par ses propres coreligionnaires. Après lui, il se produit un arrêt complet des études hébraïques chez les juifs, et il faut arriver au XIXe siècle pour les voir recommencer Alors surgissent en divers pays des savants israélites d'un grand mérite, tels que Luzzatto, Geiger, Zunz, Fürst, etc., pour ne mentionner que les morts [2].

§ **15.** L'Eglise chrétienne a, comme nous l'avons dit, laissé pendant bien des siècles aux juifs le monopole des études hébraïques, ou peu s'en faut. Les Pères et les anciens doc-

[1] Le plus célèbre de tous les savants israélites du moyen âge, Moïse ben Maïmoun (ou Maïmonide), devrait être mentionné ici, s'il n'était avant tout dogmaticien et philosophe plutôt que grammairien ou commentateur Il était né à Cordoue en 1135, vécut surtout au Caire, et y mourut en 1204.

[2] A consulter l'intéressant travail d'Ant.-J. Baumgartner : *Les Etudes isagogiques chez les Juifs* (Genève 1886).

teurs ignoraient généralement l'hébreu. Origène, il est vrai, faisait exception ; mais ses travaux, étendus et fort importants, sur l'A. T ont porté essentiellement sur les versions grecques, ainsi que nous le verrons en parlant des traductions de la Bible. Au point de vue de l'exégèse, sa tendance bien connue était d'allégoriser et, à cet égard, il était en accord avec l'immense majorité de ses contemporains et de ses successeurs. Citons comme commentateurs, dans l'Eglise d'Orient, Eusèbe, Chrysostôme, Cyrille d'Alexandrie, Procope de Gaza (520), Théophylacte (fin du XIe siècle), et assignons une place particulièrement honorable à Théodore de Mopsueste et à Théodoret. Dans l'Eglise latine les travaux exégétiques d'Augustin ont une grande importance ; malheureusement il ignorait absolument l'hébreu. Il en est tout autrement de Jérôme († 420), dont les œuvres l'emportent en valeur, au point de vue grammatical et philologique, sur celles de tous les autres Pères. Les maîtres de Jérôme ont été des juifs ; aussi appartient-il tout à fait par la méthode à l'école rabbinique. A côté de ses mérites comme traducteur de la Bible, que nous relèverons en temps et lieu, il faut aussi le mentionner comme commentateur, et nous avons déjà signalé précédemment l'intérêt qu'offrent ses Préfaces, accompagnant ses traductions des livres bibliques. Il n'a malheureusement pas fait école : il n'y a pas d'hébraïsants à citer après lui dans l'Eglise jusqu'à la fin du moyen âge, à de très rares exceptions près. Les seuls noms à enregistrer sont ceux de l'Espagnol Raymond Martini († vers 1300), savant en hébreu, en arabe, en araméen, et auteur du *Pugio fidei adversus Mauros et Judæos*, et de Nicolas de Lyre († 1340), surnommé *Doctor planus et utilis*, qui écrivit un commentaire (*Postilla ;* voir plus haut p. 7) sur tout l'A. T., ouvrage très estimé [1] En dehors de ces cas tout à fait isolés, il faut con-

[1] On a dit en parlant de lui :

Si Lyra non lyrasset
Totus mundus delirasset ;

et encore :

Si Lyra non lyrasset
Lutherus non saltasset.

stater une ignorance générale du texte original de l'A. T et de la langue dans laquelle il est écrit. Bien plus, on rencontre sous la plume des théologiens du moyen âge les théories les plus étranges et les bévues les plus grossières quand il s'agit d'expliquer quelque terme hébreu conservé par la Vulgate [1].

Pour prendre un nouvel essor, l'étude de l'hébreu n'eut pas à attendre le siècle de la Réformation : la Renaissance, dès le xve siècle, lui imprima un vigoureux élan. Jean Wessel de Groningue (1420-1489), l'un des précurseurs les plus remarquables de la Réforme, et Pic de la Mirandole (1463-1494), véritable phénomène linguistique et encyclopédique, sont les premiers hébraïsants que nous ayons à enregistrer Conrad Pellican, moine franciscain devenu protestant, professeur d'hébreu à Zurich († 1556), fit paraître à Strasbourg, en 1501, la première grammaire hébraïque imprimée: *De modo legendi et intelligendi Hebræum.* Ce n'est pas lui toutefois, c'est Reuchlin (1455-1522) qu'il faut considérer comme le vrai père des études hébraïques. Ses *Rudimenta linguæ hebrææ* parurent à Pforzheim en 1506. Il avait eu pour maîtres des rabbins, et se montra toujours bienveillant envers les juifs ; cette attitude le rendit suspect, et il fut accusé d'hérésie.

[1] Gesenius (*Geschichte der hebræischen Sprache und Schrift*, p. 104) en cite un exemple divertissant. C'est l'interprétation que « Durandus » donne du mot Alleluia (à propos d'Apoc. **19** 1). Il en cite quatre explications, qu'il prétend emprunter à quatre docteurs ; on ne saurait prouver qu'il reproduise exactement leur dire. D'après Augustin, le sens serait celui-ci : *Al = salvum, le = me, lu = fac, ia = Dominus.* D'après Jérôme : *Alle = cantate, lu = laudem, ia = ad Dominum.* D'après Grégoire : *alle = pater, lu = filius, ia = spiritus sanctus ;* ou encore d'après le même : *alle = lux, lu = vita, ia = salus.* Enfin d'après Maître Pierre d'Auxerre [auteur d'un ouvrage sur *les Cérémonies de la Messe*] : *Al = altissimus, le = levatus in crucem, lu = lugebant apostoli, ia = jam resurrexit.* — Le « Durandus », cité par Gesenius, serait, selon Bleek (*Einleitung*, 3e édition, p. 119), Durand [dit de Saint-Pourçain], évêque de Meaux, † en 1333 [plus exactement le 13 septembre 1332]. J'ai lieu de croire qu'il s'agit plutôt de Durand, évêque de Mende, † le 1er novembre 1296. — Gesenius fait observer avec raison que Durand calomnie Jérôme, lequel a donné dans ses œuvres la véritable signification du terme Alleluia. Il faut remarquer, d'ailleurs, que le sens indiqué selon Jérôme (« louez le Seigneur ») est juste : ce qui est faux, c'est la coupure des syllabes telle qu'on la lui attribue.

D'autres auteurs catholiques ont été dans le même cas : ainsi Vatable († en 1547), professeur d'hébreu à Paris. Ajoutons encore ici, puisque nous parlons des hébraïsants de l'Eglise romaine, les noms de Santes Pagninus, mort à Lyon en 1541, du jésuite Cornélius a Lapide, de Liège (1566-1637), et de dom Calmet, de Sens, mort en 1757.

§ **16.** La Réformation donna l'impulsion définitive aux études concernant les langues originales de l'un et l'autre Testament ; ce fut la conséquence naturelle de l'importance suprême qu'elle attribua aux Saintes Ecritures. « Il faut, disait Luther, que les jeunes théologiens apprennent le grec et l'hébreu. » Ailleurs, il disait encore : « J'ai souvent conseillé d'apprendre l'hébreu et de ne pas le négliger ; je n'échangerais pas le peu d'hébreu que je sais contre bien des milliers de pièces d'or. Apprenez cette langue si vous ne voulez pas qu'on vous prenne pour des bêtes des champs, *pecora campi !* » Lui-même a prêché d'exemple : comme traducteur et comme exégète, il a rendu d'inestimables services. Calvin également a brillé par ses travaux exégétiques ; il n'était peut-être pas aussi versé que Luther dans la connaissance philologique de l'hébreu, mais il se montre un interprète et un commentateur de premier ordre, rigoureux, scrupuleux et profond. La plupart des réformateurs ont laissé des travaux de valeur sur l'A. T : Zwingli, Mélanchthon, Brenz, Œcolampade, mais il convient de les envisager surtout à titre d'exégètes, et nous devons plutôt relever ici les noms des philologues, grammairiens et lexicographes. La grande école hébraïsante du XVIe siècle se rattache encore étroitement à l'enseignement rabbinique. Elle a comme chef Sébastien Münster (1489-1552), élève de Pellican, comme lui franciscain puis protestant. Elle atteint son apogée avec Jean Buxtorf père (1564-1629), Westphalien d'origine et professeur à Bâle, d'une érudition consommée, auteur d'une grammaire et d'un dictionnaire. Son fils (1599-1664), également nommé Jean et professeur à Bâle, continua l'œuvre paternelle.

Les deux Buxtorf sont les derniers noms illustres de l'école rabbinique. Après eux on rencontre, au XVIIe et au XVIIIe

siècles, bon nombre d'hébraïsants distingués, aux allures plus indépendantes mais tâtonnant encore et cherchant leur voie. Déjà un élève de Reuchlin, Forster, avait tâché de s'émanciper des errements traditionnels ; son exemple fut suivi par Schindler († 1601). Tous deux ont publié des lexiques. Schindler a commencé l'étude comparée de l'hébreu et des autres dialectes sémitiques ; son exemple fut suivi par Castell, auteur d'un dictionnaire heptaglotte (1669), et par d'autres. La philologie hébraïque, après avoir rompu avec la tradition rabbinique, fut entraînée de côté et d'autre et vit naître des systèmes bizarres. Il y eut pourtant à cette époque plusieurs hommes qui marquèrent comme exégètes de l'A. T : Noldius, Cocceius, Grotius, Calov, Cappel, Le Clerc. Le XVIIIe siècle vit surgir un chef d'école, le Hollandais Albert Schultens (1686-1750), dont la tendance, légitime dans une certaine mesure, mais beaucoup trop exclusive, fut de tout expliquer dans la langue et la grammaire hébraïque par l'arabe, en négligeant par trop l'araméen et en méconnaissant les caractères spécifiques de l'hébreu lui-même. Malgré ses exagérations, Schultens a rendu de réels services. A peu près contemporaine fut l'école de Halle qui, sans tomber dans les mêmes défauts, sut mieux utiliser toutes les sources de connaissance et fraya la route aux travaux modernes. Elle eut pour chefs les deux Michaëlis, Jean-Henri et Christian-Bénédict, puis après eux le fils de Christian-Bénédict, Jean-David Michaëlis (1717-1791), professeur à Gœttingue, le plus remarquable des trois, celui dont l'enseignement et les ouvrages ont porté le plus de fruits. La collection complète de ses œuvres constitue une masse considérable de volumes. Son influence a été grande et durable ; il peut être envisagé comme l'initiateur et le maître des hébraïsants du XIXe siècle.

Parmi ses nombreux continuateurs, nommons en passant l'exégète Rosenmüller (1768-1835) et le traducteur de la Bible De Wette (1780-1849), et arrivons à Gesenius (1786-1842), le célèbre professeur de Halle, un hébraïsant de premier ordre. Sa carrière tout entière a été consacrée à des travaux de grammaire et de lexicographie, sans parler de quelques autres écrits d'exégèse et de linguistique. La mé-

thode de Gesenius était essentiellement analytique ; sans dédaigner la comparaison avec les autres idiomes sémitiques, il cherchait pourtant avant tout à discerner et à mettre en lumière les caractères particuliers de l'hébreu. Il procédait d'ailleurs avec une grande prudence, se montrait très préoccupé des détails et brillait par son exactitude, sa ponctualité, sa rigueur scientifique. Sa devise était : *Dies diem docet*. Persuadé que la science doit toujours progresser et que les résultats obtenus sont toujours perfectibles, il revisait sans cesse ses ouvrages. Ceux-ci ont acquis une si grande autorité qu'on n'a cessé de les rééditer, même après la mort de Gesenius. Sa grammaire hébraïque, publiée pour la première fois en 1813, a paru en 13e édition l'année même de sa mort (1842), puis elle a été rééditée par Rœdiger (14e-21e éditions) et par Kautzsch (22e-27e éditions ; la dernière est de 1902). Quant à son dictionnaire, les faits sont analogues. La première édition est de 1810-1812 ; Gesenius a encore publié lui-même la quatrième ; Dietrich la 5e, la 6e et la 7e ; Mühlau et Volck ont préparé les éditions 8-11 ; enfin le professeur Buhl a pourvu à la 12e et à la 13e ; celle-ci est de 1899 [1]. Ces indications suffisent pour prouver la valeur des travaux de Gesenius et pour justifier sa renommée. Incontestablement, il a été très avantageux, pour les études hébraïques, de rencontrer, au moment opportun, en la personne de Gesenius un homme admirablement qualifié pour assurer leur développement et leur assigner des règles fermes et judicieuses.

Après Gesenius, l'étude de l'hébreu au XIXe siècle est grandement redevable à Heinrich Ewald (1803-1875), dont la carrière professorale s'est principalement déroulée à Gœttingue. Ewald avait un tout autre tempérament que Gesenius : autant celui-ci était calme, mesuré, patient, autant son brillant émule était passionné, hardi, prompt à affirmer et à attaquer. Ses mérites comme auteur de nombreux commentaires, d'une Histoire détaillée d'Israël, d'une Théologie bi-

[1] C'est également sur le dictionnaire de Gesenius, traduit en anglais par E. Robinson, qu'est basé le nouveau dictionnaire hébreu-anglais qu'éditent à Oxford les professeurs Brown, Driver et Briggs.

blique et de nombreuses monographies historiques et théologiques, ne doivent pas faire oublier l'importance de ses travaux linguistiques : sa grammaire, ouvrage vraiment monumental, a atteint en 1870 sa 8e édition. Ewald possédait un savoir immense ; en rassemblant, en groupant et en systématisant une foule de faits et de détails jusqu'alors inaperçus, il a ouvert à la science de nouveaux horizons, et, grâce à sa perspicacité et à son intuition, il a porté la clarté dans nombre de questions obscures. Sa méthode est synthétique ; elle a quelque chose de personnel, de subjectif. Malheureusement le style d'Ewald et toute sa manière de composer et d'écrire présentent, à côté de qualités très frappantes, des défauts qui parfois découragent le lecteur. On peut aussi lui reprocher, quoiqu'il connût parfaitement les langues sœurs de l'hébreu, d'avoir trop peu tenu compte de la philologie sémitique comparée. Cette lacune, déjà constatée chez Gesenius, a été comblée par un troisième hébraïsant, Olshausen, qui, moins éminent que ses deux prédécesseurs, est venu très heureusement compléter leur œuvre. Il a mis en honneur la méthode comparative, historique. Peut-être a-t-il personnellement fait la part trop grande à l'arabe ; ce défaut a été corrigé par ses continuateurs. Ceux-ci ne sont à proprement parler les disciples exclusifs ni de l'un, ni de l'autre des grands maîtres nommés ci-dessus. Les études hébraïques se poursuivent d'une façon normale et progressive, sans qu'on puisse répartir ceux qui s'y adonnent en écoles distinctes et rivales. Il convient de mentionner ici les noms de plusieurs hébraïsants distingués, remarquables par leurs travaux dans le double champ de la grammaire et du dictionnaire : Stade, Aug. Müller, Kautzsch, Bickell, Siegfried, Strack, Driver, Davidson, Briggs, Brown, et de faire une place particulière à Ed. Kœnig, professeur à Bonn, l'auteur du traité le plus considérable et le plus complet de grammaire hébraïque que nous possédions. Dans cet ouvrage qui se base sur Kimkhi et sur toutes les anciennes autorités, Kœnig s'est proposé, comme il le dit lui-même, d'appliquer la méthode analytique, historique et phonétique, et d'écrire, en même temps qu'un traité grammatical, un commentaire des grammaires déjà

existantes. Ce travail considérable, — il se compose de trois volumes comptant plus de 2000 pages en tout, — forme le digne couronnement des études hébraïques au XIXe siècle[1].

[1] Friedrich-Eduard Kœnig: *Historisch-kritisches Lehrgebæude der hebræischen Sprache,* I (1881), II (1895), III (1897). Le troisième volume est consacré à la syntaxe.

CHAPITRE III

L'écriture hébraïque.

§ **17** Les récits de l'A. T ne font aucune mention de l'écriture à l'époque patriarcale. Il est vrai qu'il est parlé (Gen. **38** 18) du cachet de Juda; mais bien loin d'indiquer, comme on l'a parfois prétendu, qu'on eût alors l'habitude d'écrire, ce fait témoigne plutôt en sens contraire. De nos jours encore, en Orient, les illettrés se servent d'un sceau pour remplacer la signature qu'ils sont incapables d'apposer. D'autre part, il est un passage où l'on s'attendrait à voir intervenir un document écrit: c'est l'histoire de l'achat de la caverne de Macpéla (Gen. **23**); or il n'en est pas question (comp. en revanche Jér. **32**). On pouvait, naguère encore, conclure de ce silence qu'avant le séjour en Egypte l'art de l'écriture avait été ignoré des Hébreux ainsi que des populations avoisinantes. La découverte, faite en 1887, des tablettes de Tell-el-Amarna[1] est venue prouver que, bien avant la conquête de Canaan par les Israélites, les habitants de ce pays connaissaient et pratiquaient l'écriture; il faut ajouter, il est vrai, qu'ils se servaient à cet effet des caractères cunéiformes.

[1] On a trouvé à Tell-el-Amarna, en Egypte, des tablettes en grand nombre en langue et en écriture babyloniennes, contenant diverses correspondances des rois d'Egypte avec leurs gouverneurs des provinces asiatiques, ainsi qu'avec des rois de Babylone, etc. Ces documents datent approximativement du xve siècle av J.-C. Winckler en a donné une excellente édition avec traduction allemande dans la *Keilinschriftliche Bibliothek* de Schrader, vol. V (Berlin 1895). Voir, en français, à ce sujet dans la *Liberté chrétienne*, 1901, p. 49, un article de Ch. Mercier.

Quand elle en vient à l'époque mosaïque, la narration biblique se met à mentionner fréquemment l'écriture et les livres; voir Ex. **17** 14, et maint autre passage du Pentateuque, de Josué, des Juges, etc. Il est toutefois impossible de déterminer jusqu'à quel point l'écriture était répandue dans les différentes couches de la population. On s'est fondé sur Jug. **8** 14 pour soutenir que c'était là une connaissance très générale, mais il serait imprudent d'attacher trop d'importance à une donnée incidente, qui peut fort bien trahir l'état des faits à l'époque de la vie du narrateur plutôt qu'à celle de l'événement rapporté [1] Dans le sens opposé on a fait valoir II Sam. **1** 18, texte d'après lequel David « ordonna d'enseigner aux enfants de Juda » la complainte qu'il avait composée sur Saül et Jonathan. Cette expression, a-t-on dit, implique l'ignorance de l'écriture dans la généralité du peuple. Cependant, cette conclusion nous paraît légèrement forcée : un chant peut se populariser par voie orale même dans un milieu où l'écriture n'est point inconnue. Le plus vraisemblable, c'est que l'écriture était le privilège d'une minorité : mais tout renseignement précis nous fait défaut à cet égard.

On se servait pour écrire d'un roseau taillé (Jér **8** 8, Ps. **45** 2) et d'encre (Jér. **36** 18) contenue dans un encrier (Ez. **9** 2, 3, 11) qu'on portait dans sa ceinture. On avait des canifs pour tailler les plumes de roseaux (Jér **36** 23). Pour écrire sur des substances dures, on employait un poinçon ou stylet (Es. **8** 1). Parfois on enduisait une surface plane avec de la chaux pour y graver une inscription (Deut. **27** 2-4, 8, Jos. **8** 32). Chose curieuse, la substance sur laquelle on écrivait d'ordinaire n'est jamais nommée. On a prétendu, en se fondant sur une étymologie d'ailleurs contestable du mot hébreu *sépher* (livre, lettre), que les Israélites employaient le parchemin ; on a allégué à l'appui de cette idée la scène décrite dans Jér. **36** 21-25. Mais celle-ci ne prouve pas plus

[1] Un ancien nom de la ville de Debir, dans la montagne de Juda, est Kirjath-Sépher (Jos. **15** 15, Jug. **1** 11-12), qu'on peut traduire par ville du livre. Mais il est probable que cette désignation a une autre origine. En tout cas, il est téméraire de conclure, comme l'ont fait quelques-uns, que cette ville possédait au temps de Caleb une bibliothèque célèbre.

dans un sens que dans l'autre ; le mot sépher vient probablement du babylonien, où il a le sens de message ; enfin les probabilités sont pour qu'on se soit servi en Palestine, comme chez les Egyptiens et les Phéniciens, du papyrus. La tradition rabbinique, par contre, se prononce en faveur du parchemin, et prend soin de noter qu'on employait exclusivement des peaux d'animaux purs au point de vue lévitique. Quant à la forme que revêtait un livre, c'était celle d'un rouleau, *meguilla* (Jér. **36** 2, 4, etc., Ez. **2** 9, **3** 1-3, Zach. **5** 1-2, Ps. **40** 8).

§ **18.** De même qu'à l'origine de toutes les langues sémitiques il y a lieu de statuer l'existence d'une langue mère, qui nous est inconnue, de même les divers alphabets sémitiques sont issus d'une vieille écriture dont nous ne possédons aucun spécimen. A cette même souche se rattachent d'ailleurs aussi l'alphabet grec et les diverses écritures usitées en Europe. Car c'est aux Sémites, et pour préciser davantage aux Phéniciens, que la Grèce antique a dû l'introduction de l'écriture. Les Hébreux ont eu jusqu'à l'exil de Babylone et même au delà la même écriture que les Phéniciens. Plus tard seulement ils l'ont abandonnée pour adopter celle des Araméens. C'est cette dernière qui est universellement connue sous le nom d'écriture hébraïque, et, dans un sens, cette dénomination est exacte, puisque ce type scripturaire apparaît dans tous les manuscrits et dans toutes les éditions imprimées de l'A. T Mais, historiquement parlant, la véritable écriture hébraïque, c'est celle des anciens âges, dans laquelle ont été rédigés la plupart des livres de la Bible. Pour éviter toute confusion, nous l'appellerons le vieil-hébreu, et nous appellerons l'alphabet qui lui a succédé l'hébreu-araméen ou l'hébreu carré Cette dernière expression a été créée par les rabbins : elle s'explique par la forme dominante des caractères en question. Voici un spécimen de chacune de ces deux écritures :

Vieil-hébreu[1] : 𐤄𐤍𐤒𐤁𐤄

Hébreu carré : הנקבה

[1] Le mot que nous reproduisons ici est le premier de l'inscription de Siloé ; nous en donnons la transcription en hébreu carré. Il se lit : *hanneqaba* et signifie « le percement ».

De l'écriture vieille-hébraïque les plus antiques échantillons connus sont naturellement des inscriptions monumentales. Signalons en premier lieu la plus antique de toutes, celle du roi Méscha de Moab. Celui-ci, contemporain d'Achab et de ses fils, régnait vers le milieu du IXe siècle av. J.-C.; il est mentionné dans II Rois **3** 4. Son inscription, gravée sur une stèle, a été découverte en 1868 sur l'emplacement de la ville de Dibon (actuellement Dibân) au nord de l'Arnon; après mainte péripétie elle a été transportée en Europe et figure au musée du Louvre. Œuvre d'un roi moabite, elle est écrite dans une langue identique à l'hébreu de l'A. T et les caractères de l'inscription peuvent être légitimement envisagés comme des spécimens authentiques du vieil alphabet hébreu ou phénicien. En second lieu, il faut mentionner l'inscription dite de Siloé, découverte en 1880, à l'issue du canal souterrain qui aboutit au réservoir de Siloé. Destinée à commémorer le percement de cet aqueduc, elle n'a pourtant rien d'officiel et ne renferme aucun nom propre, ni aucune indication chronologique. On la considère habituellement comme datant du règne d'Ezéchias, à la fin du VIIIe siècle av J.-C. Outre ces deux inscriptions, on possède certains cachets en pierre dure et certains débris de poterie, trouvés en Palestine et portant les uns et les autres de courtes inscriptions en lettres hébraïques. Il est malheureusement très difficile d'assigner à ces objets une date précise. Tel d'entre eux, au dire de certains archéologues, pourrait remonter au VIe ou même au VIIIe siècle av. J.-C[1] On retrouve encore la même écriture sur quelques pièces de monnaie frappées à l'époque des Maccabées, ou, plus tard encore, lors du siège de Jérusalem par Titus. La même écriture est employée dans les inscriptions phéniciennes, dont la plus importante est celle d'Eschmoun-

[1] Dans des fouilles récentes, entreprises par le *Deutscher Palæstina Verein* sur l'emplacement de l'ancienne Meguiddo, on a trouvé, le 22 mars 1904, un sceau portant l'inscription suivante: « A Schema, serviteur de Jéroboam », et datant selon toute probabilité du règne de Jéroboam II, roi d'Israël, dans la première moitié du VIIIe siècle. Un autre sceau, très analogue et découvert il y a quelques années, porte les mots: « A Schema, serviteur du roi ».

Azar, roi de Sidon au IVe siècle av. J.-C. Enfin elle s'est conservée chez les Samaritains.

Les Juifs, en revanche, comme il a été dit plus haut, ont abandonné leur ancienne écriture et l'ont remplacée par l'alphabet araméen. D'après l'opinion traditionnelle, ce changement serait l'œuvre d'Esdras ; le Talmud et les Samaritains, Origène et Jérôme, sont tous d'accord sur ce point. Il ne faudrait pas, il est vrai, accorder une importance exagérée à ces témoignages. Pour peu qu'on cherchât qui pouvait avoir accompli une œuvre semblable, le nom d'Esdras devait se présenter à l'esprit. Il faut du reste remarquer que la substitution d'un système graphique à un autre est un phénomène d'un autre ordre que le remplacement d'une langue par un idiome différent. Le premier peut s'effectuer par ordre, à un moment donné ; le second a nécessairement quelque chose de graduel et de lent. Le despote le plus absolu, l'homme d'Etat le plus influent ne réussiraient pas à obtenir que d'un jour à l'autre les habitants d'un pays se missent à parler une langue nouvelle. Par contre on peut concevoir un changement d'écriture s'opérant sans difficulté et à un moment donné ; une personnalité comme celle d'Esdras serait bien faite pour introduire officiellement et faire adopter au peuple une pareille nouveauté. Mais ce qui est infiniment plus probable, c'est que, pour l'écriture aussi bien que pour la langue, la transition ne s'est pas faite brusquement. Le nouveau type d'écriture a sans doute été employé d'abord à côté de l'ancien, puis il l'a peu à peu supplanté et a fini par prévaloir complètement. Les monnaies dont il a été parlé attestent que jusqu'après l'ère chrétienne la vieille écriture hébraïque n'était pas entièrement tombée en désuétude, alors que pourtant l'écriture carrée était déjà universellement acceptée.

C'est donc chez les Araméens qu'on rencontre les premiers exemples de l'écriture qui, plus tard, est devenue celle du judaïsme et de l'A. T On a découvert en Asie et en Egypte des inscriptions et des manuscrits sur papyrus écrits en caractères carrés. On y remarque une certaine négligence dans la façon de former diverses lettres, en sorte qu'on pourrait aisément confondre deux caractères qui devraient être bien

distincts. Cette constatation est des plus utiles pour la critique du texte de l'A. T : elle montre les chances d'erreur qu'ont rencontrées les copistes.

Le passage du N. T (Matth. 5 18) où il est parlé du iota comme de la plus petite lettre de l'alphabet s'explique par l'écriture araméenne où la lettre *yod* est en effet moindre que toutes les autres; en vieil-hébreu, au contraire, elle est de grande dimension. Au temps d'Origène, on connaissait encore les deux systèmes d'écriture; d'après son témoignage, en effet, la lettre *tav* avait la forme d'une croix (comp. Ez. 9 4, 6), ce qui est vrai en vieil-hébreu; mais, d'autre part, à propos du nom divin que les copistes grecs transcrivaient parfois en lettres hébraïques, Origène donne des indications qui prouvent qu'il s'agit de l'écriture carrée. Enfin Jérôme lui-même connaît encore les deux écritures, mais après lui le souvenir du vieil-hébreu s'efface complètement.

Les motifs qui ont poussé les Juifs à préférer l'écriture araméenne et à abandonner celle de leurs pères ne nous sont pas connus par des renseignements historiques. Il est difficile d'émettre à ce sujet une conjecture satisfaisante. Ainsi, il ne faudrait pas s'imaginer que l'écriture carrée fût d'un emploi plus aisé: pratiquement le vieil-hébreu devait être tout aussi commode. Plus probablement, c'est la prépondérance croissante de la langue araméenne qui a entraîné après elle l'adoption de l'alphabet carré et lui a finalement assuré la victoire.

La vieille écriture hébraïque, qu'employaient également les Phéniciens, offre pour les Européens un intérêt bien supérieur à l'alphabet araméen. En effet, « c'est de ces vingt-deux lettres, dit M. Philippe Berger [1], que sont sortis tous les alphabets, en apparence si différents, qui ont couvert le monde. Ce fait, connu depuis assez longtemps d'une façon générale, est aujourd'hui rigoureusement démontré, non-seulement pour l'écriture gréco-italiote, qui a donné naissance à tous les alphabets européens, mais pour toutes les écritures sémitiques, depuis l'araméen et l'hébreu jusqu'au syriaque et

[1] Philippe Berger: *Histoire de l'Ecriture dans l'Antiquité* (Paris 1891), p. 127.

à l'arabe ; on peut enfin l'établir avec certitude, sinon d'une façon aussi rigoureuse, pour l'himyarite et l'éthiopien, ainsi que pour toutes les écritures du centre de l'Asie, pour le zend et le pehlvi, et même pour l'écriture indienne, qui a donné naissance au dévanâgari et à tous les alphabets de l'Asie méridionale. »

Il ne faut pas se laisser arrêter par le fait que les Sémites écrivaient de droite à gauche et les Grecs de gauche à droite : originairement, on alternait, écrivant une ligne dans un sens et la suivante dans l'autre. Telle antique inscription grecque de deux lignes va d'abord de droite à gauche, puis de gauche à droite, et la manière de former les lettres varie avec la direction. Quand l'écriture va de droite à gauche, les caractères ressemblent à ceux du vieil hébreu ; quand elle va de gauche à droite, elle rappelle l'alphabet grec usuel. Les Grecs reconnaissent d'ailleurs parfaitement l'origine asiatique de leur écriture, qu'ils appellent cadméenne[1] ou phénicienne. Pour s'approprier l'alphabet sémitique et l'adapter à leur propre langue, ils ont dû transformer la valeur de certains signes. Les Sémites n'ont pas de voyelles dans leur alphabet, les Grecs ne pouvaient s'en passer ; d'autre part, ceux-ci n'avaient que faire des gutturales que ceux-là possèdent. Ainsi les gutturales sémitiques ont cédé leurs signes graphiques aux voyelles grecques : *A, E, H, O*. La consonne sémitique *yod* a fourni la voyelle *I*. Quant à l'*Υ* grec, il a été rajouté à la fin de l'alphabet ; celui-ci chez les Hébreux se termine avec le *tav*.

De son côté, l'alphabet latin, qui nous intéresse spécialement, puisque nous l'employons nous-mêmes, s'est formé de l'alphabet grec archaïque, soit directement, soit indirectement par l'intermédiaire de l'étrusque. Certaines lettres, telles que l'F et le Q, ont survécu en latin, avec ou sans modification de son, tandis que le grec classique les a éliminées ; l'H a gardé le caractère guttural ou aspiré qu'il avait en sémitique, contrairement à ce qui s'est passé en grec.

[1] *Kédem*, en hébreu, signifie Orient. Cadmus, le personnage mythique qui est censé avoir importé l'écriture en Grèce, est donc tout simplement l'incarnation de l'Orient.

Les origines mêmes de l'alphabet vieil-hébreu et celles, plus reculées encore, de l'alphabet proto-sémitique sont enveloppées de mystère. Les théories à ce sujet ne font pas défaut, mais elles ont un caractère trop hypothétique pour que nous puissions en entreprendre l'exposé. Il importe seulement de faire ressortir ce qu'a de génial la découverte de l'écriture alphabétique. Représenter chaque notion par un signe différent (idéogramme), c'est multiplier à l'infini le nombre des caractères. Figurer chaque syllabe par un signe graphique, ce qui est le procédé courant dans l'écriture cunéiforme, c'est déjà un progrès, mais le nombre des caractères demeure forcément très considérable. La véritable trouvaille, c'est l'affectation d'un signe à chaque son simple, élémentaire. Telle est la méthode de l'alphabet sémitique, de l'hébreu en particulier Pour chaque consonne existant dans la langue, on possède un caractère spécial. Le nombre en est nécessairement limité : l'alphabet hébreu se compose de 22 lettres. Chacune d'elles porte un nom, qui est un mot ayant un sens et commençant par la lettre qu'il sert à désigner, selon le principe dit de l'acrophonie[1]. Voici quels sont les noms des lettres et leur signification :

א	aleph	bœuf	ל	lamed	aiguillon
ב	beth	maison	מ	mem	eau
ג	guimel	chameau	נ	noun	poisson
ד	daleth	battant de porte	ס	samek	étai ?
ה	hé	?	ע	ʿayin	œil
ו	vav (waw)	piquet	פ	pé, phé	bouche
ז	zayin	arme ?	צ	çadé	?
ח	kheth	haie	ק	qoph	tête
ט	teth	?	ר	resch	tête
י	yod	main	ש	sin, schin	dent
כ	kaph	paume de la main	ת	tav	signe, marque, croix.

[1] En français, nous nous conformons à ce principe pour certaines lettres, telles que *b, c, d, h, j, k, q, z* et les voyelles ; nous l'abandonnons, au contraire, pour *f, l, m, n, r, s, x,* sans parler du *w*.

Au point de vue de la forme les noms des lettres ne semblent pas de provenance purement hébraïque : leur vocalisation diffère à plus d'une reprise de celle que les mêmes mots ont en hébreu. Ainsi main et tête se diraient *yad* et *rosch*, et non *yod* et *resch*. Il se pourrait donc que les dénominations des lettres fussent de provenance phénicienne. Les mêmes désignations, — à peine est-il besoin de le dire, — ont été adoptées par les Grecs à de petits changements près ; il semble, du reste, que les noms grecs des lettres soient empruntés à la nomenclature araméenne, celle-ci, à son tour, ayant son origine ailleurs, chez les Phéniciens peut-être. Le fait que certains noms de lettres, tels que *hé*, *teth*, *çadé*, sont inusités comme noms communs dans la langue hébraïque courante, et que d'autres, comme *zayin* et *samek*, sont d'étymologie et de signification douteuses, tout cela prouve que les noms des lettres n'ont pas été inventés sur sol hébreu. Des motifs analogues s'opposent à ce qu'ils aient pris naissance chez les Araméens. Quant aux Phéniciens, peuple essentiellement navigateur, il serait bien singulier que leurs mœurs maritimes eussent laissé si peu de traces dans le choix des vocables désignant les lettres ; on ne pourrait citer à cet égard que les deux termes eau et poisson. Ce qui prédomine dans cette nomenclature, ce sont, dans la première partie de l'alphabet, des mots en rapport avec l'habitation (maison, porte, haie, piquet) et les bestiaux (bœuf, chameau), et, dans la seconde partie, les diverses portions du corps (main, paume, œil, bouche, tête, dent). On peut, en se fondant sur ces observations, émettre, au sujet des mœurs probables des inventeurs de ces noms, des conjectures pleines d'intérêt, mais forcément très aléatoires.

Les noms des lettres hébraïques étaient bien connus des lecteurs de nos vieilles versions bibliques, parce que celles-ci les énuméraient avec soin à propos de chacun des psaumes dits alphabétiques et des autres poèmes similaires (Lam. **1-4**, Prov. **31** 10-31). Nos traductions plus récentes ont aboli cet usage, qui avait à la fois des avantages et des inconvénients.

§ **19.** Il n'a été question jusqu'ici que des consonnes hébraïques ; celles-ci, en effet, constituent à elles seules l'alpha-

bet et l'écriture. Le caractère spécial des langues sémitiques permet qu'il en soit ainsi, et que la lecture d'un texte soit possible sans indication aucune de voyelles. L'arabe, par exemple, s'écrit et s'imprime de nos jours sans vocalisation, et les lecteurs n'en sont nullement troublés. Sans doute, un même assemblage de consonnes peut se lire de deux (parfois même de plusieurs) façons différentes ; mais l'ensemble de la phrase et la place qu'y occupe le mot en question suppriment toute hésitation et permettent de choisir la prononciation appropriée. Dans nos langues européennes, les voyelles exercent une influence beaucoup plus considérable, si bien que leur suppression rendrait un texte inintelligible.

On a donc, au début, et fort longtemps, écrit les langues sémitiques et l'hébreu en particulier en se bornant uniquement aux consonnes. Parmi celles-ci, toutefois, il en est quelques-unes qui par leur nature même étaient en rapport plus étroit avec certaines voyelles : ainsi la consonne *yod* avec la voyelle *i*, la consonne *vav* (*waw*) avec la voyelle *ou*, et, dans des conditions un peu différentes, les gutturales *aleph* et *hé* avec la voyelle *a*. Par suite de certaines modifications survenues dans la prononciation, ces consonnes-là n'ont pas toujours conservé leur valeur propre ; pour employer le terme consacré elles sont devenues « quiescentes », et n'ont plus servi, en apparence tout au moins, qu'à indiquer de quelle façon on devait lire tel mot, telle syllabe. Leur présence ayant paru utile à ce point de vue, on a été amené tout naturellement à en généraliser l'emploi et à les introduire là où, étymologiquement, elles n'avaient pas de raison d'être. Les inscriptions phéniciennes offrent très peu d'exemples de consonnes utilisées ainsi d'une manière artificielle pour indiquer la vocalisation. En hébreu, il en a été autrement. Déjà l'inscription du roi Méscha fournit, principalement à la fin des mots, quelques échantillons de cet usage orthographique. Dans les livres de l'A. T., on peut constater une progression croissante dans l'emploi des lettres quiescentes, que les anciens grammairiens ont aussi appelées *matres lectionis*. Elles abondent dans les écrits bibliques les plus récents. Ainsi, quand on compare le texte des Chroniques avec les passages paral-

lèles de Samuel et des Rois, on constate sans peine une notable différence : les consonnes quiescentes sont beaucoup plus fréquentes dans les Chroniques. Mais il ne faudrait pas s'exagérer la portée de ce procédé et s'imaginer que grâce à ces consonnes, transformées pour ainsi dire en voyelles de rencontre, le texte hébreu se trouvât désormais vocalisé et la prononciation fixée. Les cas où intervenaient ces lettres quiescentes étaient relativement en petit nombre, et, comme ci-devant, la lecture du texte dépendait de l'intelligence et de l'expérience du lecteur Certaines phrases étaient susceptibles de deux interprétations différentes suivant la manière dont on en prononçait les mots. Certains noms propres étaient lus tantôt d'une façon, tantôt d'une autre. La version des Septante, comparée avec le texte hébreu, nous a conservé la trace de ces oscillations. Néanmoins, on en serait peut-être resté à un système d'écriture dépourvu de vocalisation si la langue hébraïque avait continué à être parlée. Mais, au lieu de cela, elle devint une langue morte, et ne fut plus utilisée, en pratique, que pour les usages religieux. Alors, pour suppléer à la connaissance personnelle de la prononciation chez les lecteurs, il fallut recourir à la tradition. Celle-ci fixa d'une façon systématique et aussi invariable que possible la manière de lire les textes sacrés. Tout reposait ainsi sur la transmission orale, sur l'enseignement ; c'est ce qu'attestent Josèphe, Origène, le Talmud, Jérôme. Les témoignages talmudiques sont particulièrement importants ; ils prouvent qu'il y avait une prononciation qui faisait règle, parce qu'elle avait pour elle l'autorité de la tradition. Dans certains cas douteux, où deux sens sont admissibles, le contexte doit être pris en considération ; nulle part le Talmud ne laisse entendre qu'un système de vocalisation eût été introduit dans le texte biblique. Jérôme n'est pas moins explicite. Il ne mentionne jamais que les consonnes ; c'est d'elles que dépend la signification, et, quant à la prononciation, elle est du ressort du lecteur et doit être dirigée par le contexte. Il importe de se souvenir que Jérôme, écrivant pour un public qui parlait latin, a dû lui fournir des explications rendues nécessaires par la nature particulière du texte hébreu. Ainsi, à propos

de Jér. **9** 21, il observe que certain assemblage de trois lettres hébraïques peut, suivant la prononciation qu'on adopte, signifier tantôt parole (*dabar*) tantôt mort (*deber*), ou bien encore être l'impératif du verbe parler (*dabber*). Ailleurs, il rend compte, par la différence des prononciations, de certaines interprétations des Septante en désaccord avec le texte hébreu. Jérôme sait et affirme qu'il y a chez les juifs une prononciation traditionnelle et en quelque sorte autorisée du texte sacré. Mais, bien loin d'avoir connu un système graphique de voyelles, il démontre par toutes ses assertions que rien de semblable n'existait de son temps. Lorsqu'il lui arrive de parler de *vocales litteræ in medio*, il entend par là les lettres quiescentes ou *matres lectionis*.

§ **20.** Ainsi, jusqu'au ve siècle de l'ère chrétienne, le texte hébreu de l'A. T consistait uniquement en consonnes. En revanche au xe siècle la Bible hébraïque était entièrement munie de signes additionnels, qu'on appelle les points-voyelles. La preuve nous en est fournie par certains manuscrits de cette époque et par les travaux du grand docteur Saadia Gaon. La conclusion à tirer, c'est qu'à un moment quelconque entre le ve siècle et le ixe, l'A. T a été l'objet d'un travail considérable et minutieux, accompli par des mains inconnues, et dans des conditions que nous ignorons : alors, la prononciation traditionnelle s'est fixée par écrit et cristallisée dans un système graphique. C'est du reste à la même époque que les autres langues sémitiques, l'arabe et le syriaque en particulier, ont reçu leur vocalisation. On a des raisons de penser que, sur cette voie, le syriaque a devancé l'hébreu ; l'arabe serait venu plus tard. Le système hébreu est le plus complexe de tous ; du reste il serait plus exact de dire le système hébreu définitif, celui qui a prévalu. En effet deux systèmes rivaux ont été en présence. Le premier, palestinien, créé à Tibériade, est celui que nous connaissons et pratiquons, celui qui l'a emporté au sein du judaïsme. Le second, originaire de Babylonie, n'a pas rencontré la même faveur ; il est d'ailleurs, selon toute probabilité, moins ancien que son concurrent. On en a longtemps ignoré l'existence : le souvenir s'en était perdu, mais certains manuscrits trouvés

en Crimée et dans le Yémen au cours du XIX[e] siècle l'ont révélé aux savants contemporains.

Le système palestinien des points-voyelles est donc devenu quelque chose d'officiel et de définitif parmi les juifs du moyen âge. On ne l'a pas, il est vrai, introduit dans les rouleaux de synagogues, pour lesquels on s'en tient strictement aux consonnes. Mais on l'a constamment employé et on l'emploie encore pour les manuscrits de l'A. T destinés à la lecture privée, ainsi que pour les Bibles imprimées [1]. Le grand succès obtenu par ce système ne prouve pourtant pas qu'il soit sans défauts. Quoique très compliqué, il ne pare pas d'une façon suffisante à toutes les éventualités et permet certaines confusions. Son adoption n'a du reste modifié en rien le texte des consonnes. Celui-ci est demeuré tel quel, y compris les quiescentes destinées à marquer par endroits la prononciation. Le système nouveau et plus complet des points-voyelles s'est donc simplement superposé à l'ancien système beaucoup plus rudimentaire.

Pour donner à nos lecteurs un exemple de la différence qui existe entre un texte non vocalisé (comme dans les rouleaux de synagogues) et un texte vocalisé, nous reproduisons ci-dessous le verset Gen. **35** 1 sous ces deux formes. Encore faut-il observer que dans les Bibles massorétiques tout un système compliqué d'accents de ponctuation vient s'ajouter aux points-voyelles.

ויאמר אלהים אל יעקב קום עלה בית אל ושב שם ועשה
שם מזבח לאל הנראה אליך בברחך מפני עשו אחיך

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־יַעֲקֹב קוּם עֲלֵה בֵית־אֵל וְשֶׁב־שָׁם וַעֲשֵׂה־
שָׁם מִזְבֵּחַ לָאֵל הַנִּרְאֶה אֵלֶיךָ בְּבָרְחֲךָ מִפְּנֵי עֵשָׂו אָחִיךָ׃

[1] Les Samaritains n'ont jamais donné leur adhésion au procédé graphique de vocalisation inventé par les juifs. Ils s'en sont tenus au texte des consonnes, en usant seulement d'un léger artifice lorsque la prononciation d'un mot peut embarrasser le lecteur. Dans ces cas douteux, ils font un trait au-dessus du mot quand il doit être lu avec la vocalisation la moins usitée.

Il nous reste à parler des idées que l'on s'est faites au sujet des points-voyelles, tant parmi les juifs qu'au sein de l'Eglise chrétienne. Au moyen âge on croyait généralement qu'ils remontaient à la plus haute antiquité. On doit toutefois signaler, comme n'ayant pas partagé cette conviction, le juif Aben Esra et le chrétien Raymond Martini ; mais ce sont là des cas très exceptionnels. Au temps de la Réformation il y eut fort à faire pour combattre cette notion erronée ; Elias Levita s'y employa de son mieux, ainsi que Pellican. Les plus grands réformateurs, Luther, Calvin, Zwingli, se prononcèrent eux aussi contre l'antiquité des points-voyelles. Néanmoins l'erreur se perpétua : les scolastiques protestants du XVII[e] siècle y trouvaient leur compte, partisans qu'ils étaient de l'autorité souveraine de la lettre. L'attaque décisive partit donc du côté catholique romain. L'oratorien Jean Morin (1591-1659), né protestant mais passé au catholicisme, en fut le principal champion. Lorsque le théologien réformé Louis Cappel de Saumur (1585-1658) fut entré dans la lice et eut écrit son *Arcanum punctationis revelatum*, il fut appuyé par les catholiques et spécialement par Morin. L'orientaliste protestant Thomas Erpenius de Leyde prit parti dans le même sens : ce fut lui qui édita, en 1624, le travail susmentionné de Cappel. En revanche ce mouvement eut pour adversaires les deux Buxtorf et leurs nombreux adhérents ; cette école étendait la notion de l'inspiration plénière jusqu'aux points-voyelles. En conformité avec cette doctrine, on lit dans la *Formula consensus* des Eglises helvétiques (1675) : « Le texte hébreu de l'A. T est théopneuste en ce qui concerne les consonnes et en ce qui concerne les voyelles, soit les points, soit du moins la valeur des points. » Peu après cette manifestation éclatante en faveur du système juif de vocalisation, il se produisit un revirement complet dans l'opinion, la vérité historique reprit ses droits, l'origine récente des points-voyelles fut reconnue et proclamée, et le point de vue littéraliste abandonné en ce qui les concerne.

PREMIÈRE PARTIE

LA LOI

(*THORA*)

OU

LE PENTATEUQUE

CHAPITRE PREMIER

Les documents : étude analytique.

§ **21**. Pour les juifs, le recueil des cinq premiers livres de l'A. T s'appelait « la Thora » ; ce mot, qui vient de la racine *yara* instruire, signifie instruction, et, lorsque cette instruction vient d'en haut, de Dieu, on peut l'interpréter par « révélation ». Graduellement ce terme « révélation » s'est précisé et limité à la signification de « loi » ; il ne faut donc pas s'étonner si, pour les traducteurs alexandrins de l'A. T et d'une façon générale pour le judaïsme parlant grec (Philon, les écrivains du N. T., Josèphe, etc.), le nom de « la Thora » a été rendu par la Loi, *ὁ νόμος,* terminologie qui a prévalu tant chez les juifs que chez les chrétiens.

Les juifs du reste attachaient plus d'importance à l'unité de leur Thora qu'à la pluralité de ses parties constitutives ; c'était pour eux un livre divisé en cinq plutôt que la réunion de cinq livres distincts. Ce fait est confirmé par l'expression « les cinq cinquièmes de la Thora », qu'on rencontre chez les rabbins et qui accentue le caractère fractionnaire des subdivisions. Dans le même sens, les Grecs, se plaçant au point de vue de la forme extérieure, employaient la désignation *ἡ πεντάτευχος,* à savoir *βίβλος,* c'est-à-dire le livre en cinq volumes[1]

[1] Littéralement en cinq étuis, τεῦχος étant l'étui dans lequel on plaçait chacun des rouleaux. On trouve pour la première fois ce terme employé par Tertullien (160-240). — Si nous disons en français le Pentateuque, en en faisant un masculin, c'est que nous sous-entendons « livre » à la suite des Latins qui disaient *Pentateuchus* (*liber*). — L'expression « les cinq livres de Moïse » n'est pas aussi courante (et il n'y a pas lieu de le regretter) en pays

Lorsque le judaïsme en vint à donner des titres à chaque portion séparée du recueil, on désigna simplement chacune d'elles par son mot initial[1]; l'on eut ainsi *Bereschit* (« au commencement »), *Schemoth* (« les noms »), *Vayyikra* (« et il appela »), *Vayedabber*[2] (« et il parla ») et *Debarim* (« les paroles »).

Les traducteurs grecs n'ont pas adopté ces dénominations; ils en ont créé d'autres qui nous sont devenues familières et qui s'expliquent par le contenu des livres. Le premier reçut le nom de Genèse (naissance, origine), parce qu'il raconte les débuts de l'humanité et ceux de la race israélite ; le second celui d'Exode (sortie), parce qu'il rapporte comment les Israélites quittèrent l'Egypte ; le troisième, entièrement consacré aux lois et ordonnances, et spécialement à celles concernant la tribu de Lévi, fut nommé le Lévitique ; le quatrième, les Nombres, tire son appellation des deux dénombrements relatés aux chapitres **1** et **26** ; enfin, on donna au cinquième le titre de Deutéronome (« seconde loi » ou plutôt « réitération de la loi »), parce qu'on vit dans ce livre une répétition de la législation contenue dans les livres précédents[3].

On le voit, la division du Pentateuque en cinq volumes[4] est un fait secondaire, qui ne provient pas de la composition même de l'ouvrage ; nous aurons donc, dans l'étude que nous entreprenons, à envisager l'ensemble de l'œuvre ; nous

français qu'en Allemagne, où l'on cite ordinairement les premiers livres de la Bible en disant : I Moïse, II Moïse, etc.

[1] On fait encore de même de nos jours pour indiquer des chants connus dont chacun se rappelle le début.

[2] Le quatrième livre est pourtant plus souvent cité sous le nom de *Bammidbar* (« dans le désert »), locution qui se trouve dans son premier verset et qui caractérise très bien son contenu.

[3] On trouve le terme de Deutéronome (Δευτερονόμιον) employé par les Septante dans Deut. **17** 18, Jos. **9** 5. Pour désigner le même livre, Philon emploie tantôt Deutéronome, tantôt un autre terme (ἡ ἐπινομίς) signifiant « loi complémentaire », tantôt enfin l'expression « livre des malédictions », applicable surtout à la partie terminale et motivée par le ch. **27**. Les rabbins se sont aussi servis d'une expression analogue, celle de « livre des menaces ».

[4] Cette division est attestée positivement pour la première fois par Philon ; elle est toutefois probablement antérieure à la version des Septante.

n'utiliserons les cinq désignations partielles que pour faciliter les citations et les renvois ; en fait cette division n'a ni plus ni moins de valeur que celle d'un ouvrage quelconque en deux ou plusieurs tomes[1].

§ **22**. Nous avons jusqu'ici, et à dessein, fortement insisté sur l'unité du Pentateuque, lequel est un livre et non pas plusieurs livres. Est-ce à dire que cette unité exclue toute diversité ? Est-ce à dire que tous les éléments qui constituent l'ouvrage soient homogènes, de même date et de même provenance ? En d'autres termes, doivent-ils être rapportés à une seule époque et à un seul auteur ?

Il s'en faut de beaucoup ; l'analyse révèle la complexité de cette œuvre et montre qu'elle est l'assemblage d'un nombre limité de documents (sources), divers quant à leur origine, leur date et leur caractère, et qui ont eu chacun son existence indépendante.

Cherchons à faire comprendre cette affirmation par une comparaison avec le N. T Nous possédons quatre Evangiles distincts, qui constituent quatre récits parallèles de la vie de Jésus-Christ. A différentes époques de l'histoire, dans des pays divers et dans des milieux ecclésiastiques très dissemblables, la tentative a été faite de ramener ces quatre récits à un seul, plus complet et plus suivi. Il existe plusieurs travaux modernes de cette nature[2], et s'ils ont parfois été critiqués au point de vue scientifique, ils ont en revanche trouvé le meilleur accueil auprès de beaucoup de chrétiens, qui n'ont jamais songé à voir un manque de piété dans l'exécution d'un dessein de ce genre. Il ne semble donc pas qu'il y ait lieu de jeter à priori la suspicion sur un système d'après le-

[1] Une fois la convenance admise de diviser en cinq un ouvrage trop volumineux, il faut reconnaître que le partage a été fait judicieusement et en tenant compte des coupures naturelles du texte.

[2] Il va sans dire que nous ne parlons pas des *Synopses*, parfois aussi appelées *Concordances*, qui reproduisent le texte des Evangiles en colonnes séparées, mais des *Harmonies* proprement dites où les quatre textes sont fondus en un seul. L'un des plus récents essais de ce genre, en français, est celui d'Hamilton (Paris 1888) intitulé : *Ex Evangeliis Evangelium, l'Evangile des Evangiles ou les quatre récits canoniques réduits au texte unique le plus complet*

quel le Pentateuque serait la fusion en un seul ouvrage d'une pluralité d'œuvres antérieures, parallèles les unes aux autres comme nos quatre Evangiles le sont entre eux.

Seulement, tandis que la chrétienté possède les quatre Evangiles séparés à côté des Harmonies qui les réunissent en un seul texte, il en est autrement pour le Pentateuque : les documents antérieurs et indépendants sont perdus ; seul leur assemblage nous a été conservé.

Or, que serait-il arrivé si l'Eglise chrétienne, privée des Evangiles isolés, n'était plus placée qu'en face d'une de ces Harmonies où les quatre documents sont fusionnés ? D'un côté, sans doute, il se trouverait des chrétiens pour condamner toute tentative d'analyse, pour contester peut-être qu'il y ait jamais eu quatre textes primitifs et pour blâmer quiconque s'efforcerait d'en retrouver la trace. Mais, d'un autre côté, il faut espérer qu'il surgirait des hommes de foi et de science qui chercheraient à démêler dans l'Evangile fusionné les divers éléments entrés dans sa composition ; ils parviendraient probablement sans trop de peine à reconnaître et à mettre à part les morceaux johanniques. Pour le triage des récits synoptiques, l'embarras serait plus grand ; il est à présumer pourtant que, grâce à quelques indices, par exemple à l'alternance de certains termes, on en viendrait à pressentir, puis à établir la distinction entre Matthieu et Luc. Il serait plus difficile encore de démêler Marc et de le séparer des deux autres Evangiles qui lui ressemblent si fort ; pourtant certains détails conduiraient probablement à supposer qu'il y a eu une quatrième source consultée et employée. Et l'on admettrait, selon toute apparence, que pour raccorder ces matériaux de provenances diverses le rédacteur de l'harmonie a pu faire çà et là quelques modifications, adjonctions ou suppressions, bref que, dans l'intérêt même de son œuvre, il a discrètement usé de quelque liberté[1]

[1] Voir la préface de l'ouvrage d'Hamilton, p. 23 : « Il a été nécessaire, en vue d'obtenir un style correct et coulant, de supprimer ou d'ajouter quelques conjonctions et de remplacer quelquefois des pronoms relatifs par les noms qu'ils représentent et vice versa. » Plus haut (p. 18-21) Hamilton expose brièvement les difficultés que soulèvent les passages semblables qui

La supposition que nous venons de faire n'est pas purement gratuite ; au deuxième siècle de l'ère chrétienne, un disciple de Justin, Tatien, a composé (vers 160) une Harmonie des Evangiles, le *Diatessaron* [1], destinée par son auteur, selon les informations les plus plausibles, à supplanter dans l'usage ecclésiastique les quatre textes évangéliques. Le succès de cette œuvre fut grand ; elle se répandit et s'accrédita en mainte contrée, si bien qu'il fallut plus tard prendre des mesures rigoureuses pour la détrôner et pour rendre la place d'honneur aux Evangiles canoniques. Il est extrêmement intéressant d'examiner la méthode et les procédés de Tatien et d'en faire la comparaison avec les résultats obtenus par la critique moderne du Pentateuque. Voici un fragment de l'œuvre de Tatien [2]

	Ayant dit ces choses, Jésus s'en alla
1 ***Jean 18*** 1	***avec ses disciples*** 1 au lieu appelé Gethsé-
2 Matth. 26 36	mané 2, ***au delà du ravin du Cédron*** 1, **à la**
3 **Luc 22** 39	**montagne** 3, ***à l'endroit où il y avait un***
	jardin dans lequel il entra, lui et ses
	disciples 1. ***Or Judas, qui le livrait, con-***
	naissait aussi ce lieu-là, parce que Jésus
4 ***Jean 18*** 2	***s'y était souvent réuni avec ses disciples*** 4.
5 **Luc 22** 40a	**Et quand [Jésus] fut arrivé en cet endroit** 5
	il dit à ses disciples : « Asseyez-vous ici jusqu'à
6 Matth. 26 36b	ce que, m'en étant allé là, j'aie prié 6. **Priez pour**
7 **Luc 22** 40b	**ne pas entrer en tentation** 7. » Et ayant pris avec
	lui Pierre et les deux fils de Zébédée, il commença
8 Matth. 26 37	à être attristé et dans l'angoisse 8. Alors il leur
	dit : « Mon âme est triste jusqu'à la mort ; de-
9 38	meurez ici et veillez avec moi 9. » **Et lui-même**

sont, selon lui, tantôt des « passages parallèles », tantôt des « passages répétés ». Un « compilateur d'harmonie » est forcément appelé à « opter entre le maintien séparément et la fusion de passages parallèles en apparence. ...J'ai préféré abonder dans le sens de la répétition plutôt que dans celui de la suppression. »

[1] *Diatessaron* signifie : ouvrage composé « au moyen de quatre ».

[2] Nous nous sommes servi, pour présenter à nos lecteurs cet échantillon du Diatessaron, de l'excellente traduction anglaise due à J.-Hamlyn Hill, *The Earliest Life of Christ, being the Diatessaron of Tatian* (Edimbourg 1894).

s'éloigna d'eux à la distance d'environ un jet de pierre, et, s'étant mis à genoux, il priait[10], *afin que, s'il était possible, cette heure passât loin de lui*[11]. *Et il disait : « Père, toutes choses te sont possibles*[12]; **si tu voulais éloigner de moi cette coupe! Toutefois que ce ne soit pas ma volonté, mais la tienne qui se fasse**[13]. » Et il vint vers ses disciples et les trouva endormis[14]; *et il dit à Pierre : « Simon, tu dors*[15] *!* Ainsi vous n'avez pu veiller une heure avec moi[16] ! Veillez et priez, afin que vous n'entriez pas en tentation ; l'esprit est prompt, mais la chair est faible[17]. » Il s'en alla encore pour la seconde fois et pria disant : « Mon Père, s'il n'est pas possible que cette coupe passe loin de moi sans que je la boive, que ta volonté soit faite[18]. » Et étant revenu, il les trouva encore endormis, car leurs yeux étaient appesantis[19] **de tristesse**[20] [et d'angoisse]; *et ils ne savaient que lui répondre*[21]. Et les ayant laissés il s'en alla encore et pria pour la troisième fois, disant la même parole[22]. **Et un ange venu du ciel lui apparut pour le fortifier**[23]. **Et tandis qu'il était troublé il priait plus instamment, et sa sueur devint comme un flux de sang qui tombait sur le sol**[24]. **Alors s'étant levé de sa prière, il vint vers ses disciples et les trouva endormis**[25]. Et il leur dit : « Dormez désormais et reposez-vous[26]. *C'est fini. L'heure est venue. Voici, le fils de l'homme est livré entre les mains des pécheurs*[27]. Levez-vous, allons ! Voici, il approche celui qui me livre[28]. » Tandis qu'il parlait encore, Judas[29], ***qui le livrait***[30], l'un des douze, vint, et avec lui une grande foule[29], ***avec des lanternes et des flambeaux***[31], avec des épées et des bâtons, de la part des principaux sacrificateurs[29] *et des scribes*[32] et des anciens du peuple[29]. Alors [Judas], qui le livrait, leur donna un signe disant : « Celui que je baiserai, c'est lui, saisissez-le[33] *et emmenez-le*[34]. » ***Et Jésus, sachant toutes les choses qui allaient lui arriver, s'avança vers eux***[35]***;*** et aussitôt [Judas], qui le livrait, vint à Jésus et dit : « Salut! maître ! » et il le baisa[36]. **Et Jésus lui dit :**

10 **Luc 22** 41
11 *Marc 14* 35[b]
12 36[a]
13 **Luc 22** 42
14 Matth. 26 40[a]
15 *Marc 14* 37[b]
16 Matth. 26 40[b]
17 41 (= *Marc 14* 38)
18 Matth. 26 42
19 43 (= *Marc 14* 40[a])
20 **Luc 22** 45[b]
21 *Marc 14* 40[b]
22 Matth. 26 44
23 **Luc 22** 43
24 44
25 45
26 Matth. 26 45
27 *Marc 14* 41[b]
28 Matth. 26 46 (= *Marc 14* 42)
29 Matth. 26 47
30 ***Jean 18*** 2 Matth. 26 48 *Marc 14* 48
31 ***Jean 18*** 3
32 *Marc 14* 43[b]
33 Matth. 26 48
34 *Marc 14* 44[b]
35 ***Jean 18*** 4[a]
36 Matth. 26 49

37 **Luc 22** 48 — **« Judas ! par un baiser tu trahis le fils de**
38 Matth. 26 50 b — **l'homme**[37] **?** Ami, pour quel sujet es-tu ici[38] ? »
39 ***Jean 18*** 4 b — ***Et Jésus dit***[39] **à ceux qui étaient venus contre**
40 **Luc 22** 52 b — **lui**[40] **:** ***« Qui cherchez-vous***[39] ***? » Ils répon-***
dirent : « Jésus de Nazareth. » Jésus leur
41 ***Jean 18*** 5 — ***dit : « C'est moi***[41]***. » Et Judas, qui le livrait,***
se tenait aussi là avec eux. Lors donc qu'il
leur eut dit : « C'est moi », ils reculèrent
42 6 — ***et tombèrent par terre***[42]***. Il leur demanda***
donc encore : « Qui cherchez-vous ? » et ils
43 7 — ***dirent : « Jésus de Nazareth***[43] ***» Jésus ré-***
pondit : « Je vous ai dit que c'est moi ; si
donc c'est moi que vous cherchez, laissez
44 8 — ***aller ceux-ci***[44] ***! » afin que cette parole***
qu'il avait dite fût accomplie : « Je n'ai
perdu aucun de ceux que tu m'as don-
45 9 — ***nés***[45]***. »*** Alors, [ceux qui étaient avec Judas]
s'approchèrent et mirent les mains sur Jésus et le
46 Matth. 26 50 b — saisirent[46]. **Et quand ses disciples virent ce qui**
arrivait, ils dirent : « Seigneur, frapperons-nous
47 **Luc 22** 49 — **de l'épée**[47] **? »** ***Ainsi, Simon Pierre ayant***
une épée la tira et frappa le serviteur du
grand prêtre et lui coupa l'oreille droite.
48 ***Jean 18*** 10 — ***Or le nom de ce serviteur était Malchus***[48]***.***
49 11 a — ***Et Jésus dit à Pierre***[49] ***: « Ne boirai-je***
50 c — ***pas la coupe que le Père m'a donnée***[50] ***?***
51 b — ***Remets l'épée dans le fourreau***[51]***,*** car tous
52 Matth. 26 52 b — ceux qui prendront l'épée périront par l'épée[52]. Ou
bien penses-tu que je ne puisse pas prier mon Père
et il me fournira maintenant même plus de douze
53 53 — légions d'anges[53] ? Comment donc s'accompliraient
54 54 — les Ecritures qui disent qu'il doit en être ainsi[54] ? »
Après cela, il toucha l'oreille [qu'il avait frap-
55 **Luc 22** 51 b — **pée] et la guérit**[55]. En ce moment-là, Jésus dit
à la foule : « Vous êtes sortis pour me prendre
comme après un brigand, avec des épées et des
56 Matth. 26 55 — bâtons. Chaque jour j'étais assis[56] **avec vous**[57],
57 **Luc 22** 53 a — enseignant dans le temple, et vous ne m'avez point
saisi[56]. **Mais c'est ici votre heure et la puissance**
58 **Luc 22** 53 b — **des ténèbres**[58]. Mais tout ceci est arrivé afin que
les écrits des prophètes fussent accomplis. » Alors
59 Matth. 26 56 — tous les disciples, l'abandonnant, s'enfuirent[59].

Le Pentateuque est, comme on l'a dit avec raison, le Diatessaron de l'A. T [1], mais un Diatessaron qui survit seul et qui a définitivement relégué dans l'ombre les ouvrages qui l'ont précédé et dont il est issu.

§ **23**. Il est très généralement admis aujourd'hui que ces ouvrages sont au nombre de quatre. La science moderne s'est, on le voit, définitivement séparée de la conception traditionnelle qui date des débuts de l'ère chrétienne et qui fait de Moïse l'auteur des cinq livres du Pentateuque. Non seulement nous ne pouvons lui attribuer l'ensemble de l'œuvre, mais nous ne pouvons non plus le considérer comme l'auteur de l'un des quatre documents antérieurs. Ceux-ci demeurent nécessairement anonymes et nous en sommes réduits, à défaut de noms propres, à les désigner par des appellations que quelques-uns trouvent pédantes, ou par des initiales auxquelles on a souvent reproché leur aspect algébrique. C'est un mal nécessaire, et nous devons en prendre notre parti, nous souvenant qu'en beaucoup de domaines littéraires et artistiques maints chefs-d'œuvre nous sont parvenus sans que nous en puissions nommer les auteurs. Ce qui importe, c'est que le caractère de chacune de ces sources nous apparaisse clairement et qu'elles représentent à nos yeux quelque chose de vivant et de réel.

Les deux plus anciens de ces documents portent le cachet populaire. Ils sont essentiellement narratifs. L'un des deux, le Yahviste (J), appartient au royaume de Juda et date environ de l'an 850 av. J.-C. ; il doit son nom au fait que, dès ses premières pages, il emploie couramment le nom de Yahvé [2]. L'autre, l'Elohiste (E), provient du royaume des

[1] L'exemple fourni par Tatien est singulièrement instructif. Ceux qui étudieront de près son œuvre, — ou simplement le spécimen donné ci-dessus, — ne manqueront pas de remarquer l'art et la finesse que dénote son travail. Ainsi tombe une des objections qu'on faisait communément à la conception moderne des origines du Pentateuque. En effet, pourquoi des scribes juifs, antérieurs à l'ère chrétienne, seraient-ils déclarés incapables d'accomplir ce qu'un chrétien du IIe siècle a fait avec tant d'habileté et de succès ?

[2] Yahvé est le nom biblique que nos versions françaises rendent par l'Eternel, tandis qu'en grec, en latin, en anglais, en allemand, on l'interprète par le Seigneur. Ni l'une ni l'autre de ces expressions ne reproduit

Dix tribus et a été composé vers 750; il tire sa désignation du fait que, jusqu'à la vocation de Moïse[1], il s'abstient systématiquement, pour éviter un anachronisme, de donner à Dieu le nom de Yahvé. Il considère en effet ce nom comme n'ayant été adopté qu'à partir des temps mosaïques. Dans tous ses récits précédents, il y substitue Elohim, expression générale pouvant, comme notre mot dieu, s'appliquer à toute divinité aussi bien qu'à la Divinité, tandis que Yahvé est un nom propre, apanage exclusif du Dieu d'Israël à partir d'un moment déterminé de l'histoire[2]

Les deux documents J et E renfermant des matériaux similaires ont été ultérieurement amalgamés en un seul ouvrage que l'on désigne tout naturellement par JE. Cette combinaison était déjà effectuée lorsque apparut la troisième source du Pentateuque, essentiellement législative, procédant d'un milieu lettré et poursuivant un but pédagogique et réformateur nettement marqué. Comme elle ne se trouve que dans le cinquième livre du Pentateuque, le Deutéronome, qu'elle remplit presque en entier, elle est connue sous le nom de Deutéronomiste, soit, par abréviation, D. Elle intervient dans l'histoire en 621, au moment de la réforme de Josias; sa composition se place donc sous le règne de Manassé, dans le courant du septième siècle. Elle fut à son tour réunie aux deux documents antérieurs déjà combinés ensemble; ainsi prit naissance le recueil composite que l'on est convenu d'appeler JED.

Enfin nous avons à enregistrer la quatrième source, la plus

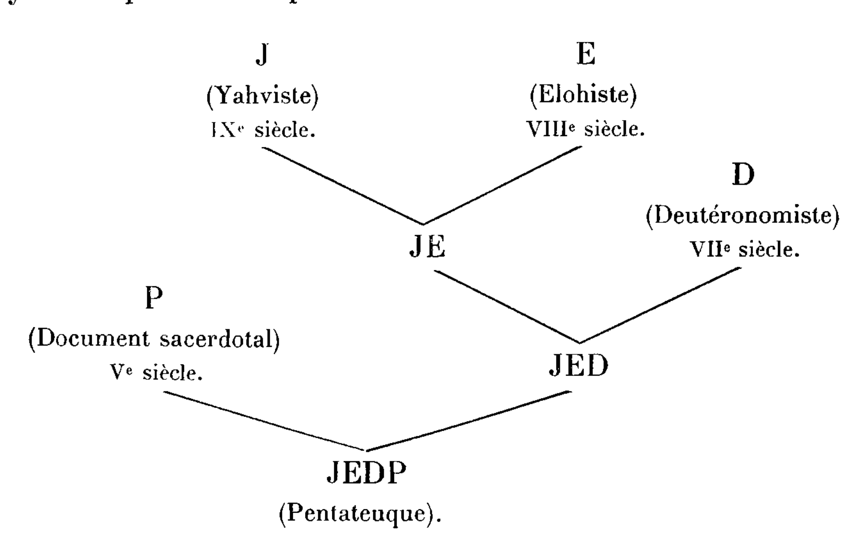
l'original qui est un véritable nom propre. Quant à la transcription traditionnelle, Jéhova, elle repose sur une erreur dans l'interprétation de la vocalisation. On est à peu près unanime, de nos jours, pour considérer que la forme Yahvé est la véritable.

[1] Voir Exode **3-4**, spécialement **3** 14-15.

[2] Les initiales habituellement employées J et E se rapportent aux mots Yahviste et Elohiste; l'emploi du J au lieu de l'Y est dû au fait qu'en allemand la transcription de Yahvé est Jahve, et qu'en toute langue l'ancienne forme Jéhova s'écrit par un J. Ces lettres présentent en même temps l'avantage de rappeler la provenance des deux œuvres : J appartient au royaume de Juda, E au royaume d'Ephraïm (désignation fréquente du royaume des Dix tribus).

tardive, mais aussi la plus considérable; nous l'appelons le Document sacerdotal, mais l'initiale par laquelle on a coutume de la désigner est la lettre P, provenant du mot prêtre. Cette appellation s'explique d'elle-même quand on examine le contenu et la tendance de cette œuvre. Législative avant tout, elle renferme pourtant aussi des parties narratives, mais partout elle est marquée de la même empreinte théocratique ou plus exactement hiérocratique. Sa composition se rattache au nom d'Esdras; son apparition sur la scène de l'histoire nous est racontée dans le livre de Néhémie et appartient à la seconde moitié du cinquième siècle av. J.-C. [1] Peu après, le recueil déjà formé JED et l'œuvre nouvelle P furent assemblés de manière à constituer un ensemble qui est en fait notre Pentateuque actuel.

Le tableau ci-dessous est destiné à figurer en quelques traits la façon dont s'est formé le Pentateuque d'après le système que nous exposons.



[1] La chronologie de cette époque et la succession même des faits rapportés dans les livres d'Esdras et de Néhémie font l'objet actuellement d'une controverse serrée, dont nous parlerons quand nous traiterons de ces livres dans la IIIme partie de cet ouvrage. Il se pourrait donc fort bien que la date traditionnelle de 444 dût être remplacée par quelque autre, peu distante d'ailleurs. Cette substitution serait sans importance pour la question qui nous occupe, en sorte que nous pouvons sans inconvénient conserver ici la date généralement admise jusqu'à présent.

§ **24.** Après avoir cherché à orienter nos lecteurs d'une façon générale dans le problème de la composition du Pentateuque et dans la connaissance sommaire des quatre sources, nous allons reprendre ce sujet et procéder à une analyse plus détaillée.

I. Le Yahviste et l'Elohiste.

Le Yahviste et l'Elohiste étant deux documents distincts qui ont pris naissance dans deux régions voisines, il est vrai, mais pourtant séparées, et qui ont conservé assez longtemps une existence indépendante, il pourrait sembler indiqué de traiter chacun d'eux à part. Mais deux considérations nous poussent, au contraire, à les envisager simultanément.

1° Leurs ressemblances sont plus grandes que leurs différences ; il y a entre eux des nuances plutôt que des divergences profondes.

2° Entre le moment où ils existaient à part l'un de l'autre et celui où ils sont devenus partie intégrante du Pentateuque, est venue se placer une période pendant laquelle, étroitement unis l'un à l'autre, ils formaient un seul ouvrage. Il nous est souvent difficile de remonter plus haut et de redéfaire cet assemblage. Sans doute, dans beaucoup de cas, nous pouvons restituer à J ce qui lui appartient et à E ce qui vient de lui ; mais, en d'autres cas, nombreux aussi, cette détermination devient, sinon impossible, du moins très difficile, et nous devons nous contenter de dire: Ceci provient de JE.

Dans le travail d'analyse que nous allons entreprendre, notre tâche sera de dégager dans les livres de la Genèse, de l'Exode et des Nombres ce qui procède de J, de E ou de JE, en mettant soigneusement de côté tout ce qui est du ressort de P Nous n'aurons pas à nous occuper du Lévitique, duquel J et E sont entièrement absents, et nous n'aurons presque rien à faire avec le Deutéronome que le document D remplit à peu près intégralement.

Nous avons jusqu'ici parlé de J et de E comme de sources ou de documents. Ce point de vue est juste lorsque nous les envisageons dans leurs rapports avec l'œuvre ultérieure qui

s'appelle le Pentateuque. Mais il ne faut pas perdre de vue qu'avant de jouer ce rôle ils ont existé pour eux-mêmes ; et nous devons par conséquent les envisager comme des livres. Et si nous voulons chercher à préciser davantage, ces livres nous apparaîtront comme des collections ou plutôt des groupements systématiques de traditions, de récits, bref de données variées relatives à l'histoire des ancêtres d'Israël depuis les origines jusqu'à la mort de Moïse.

1. Le Yahviste et l'Elohiste dans la Genèse.

§ **25**. Le point de départ de J est le plus reculé possible; il commence en effet par rapporter (Gen. **2** 4b-25) l'histoire de la création, du premier homme, de son habitation en Eden et de la compagne qui lui fut donnée.

Au ch. **3** suit la narration de la chute: le serpent tentateur, la séduction de la femme, puis de l'homme, la faute, la sentence de condamnation, l'expulsion du jardin.

Au ch. **4**, Caïn et Abel, le premier meurtre, la première ville (17), la généalogie des Caïnites, le chant de Lémec.

Au ch. **5**, le v. 29 seul est emprunté à J.

Avec le ch. **6** commence le récit du déluge, dans lequel la narration de J se trouve entremêlée avec celle de P, mais de façon telle qu'il n'est point impossible de séparer les deux textes et de les reconstituer l'un et l'autre.

Appartiennent à J : **6** 1-8, **7** 1-5, 7-10, 12, 16b-17, 22-23, **8** 2b-3a, 6-12, 13b, 20-22. C'est donc J qui parle des fils de Dieu et des filles des hommes, des géants, des animaux purs et impurs, d'un déluge de quarante jours, du corbeau et de la colombe, des holocaustes de Noé sur un autel.

Au ch. **9**, J, dans les v. 18-27, raconte l'ivresse de Noé et la malédiction de Canaan.

Dans le tableau ethnographique du ch. **10**, J fournit 8-19, 21, 24-30.

Au ch. **11** 1-9, la tour de Babel, et puis 28-30.

Avec **12**, nous entrons dans l'histoire d'Abraham; J nous donne 1-4a, 6-20: la migration en Canaan, puis en Egypte.

Au ch. **13** 1-5, 7-11a, 12b-18, Abraham revient d'Egypte

en Canaan, Lot se sépare de lui et s'établit près de Sodome, Abraham réside près d'Hébron.

Jusqu'ici nous n'avons point encore eu l'occasion de signaler un seul passage venant de E; celui-ci ne commençait ses narrations qu'avec Abraham, ou bien, s'il renfermait des données relatives aux temps antérieurs, elles ont totalement disparu. E entre en scène avec le ch. **15** où il y a indubitablement des éléments provenant de lui et d'autres procédant de J, si intimement unis les uns aux autres que nous devons renoncer à les séparer. Ce chapitre traite du pacte de l'Eternel avec Abraham, du sacrifice (d'un caractère très spécial) qu'Abraham offre et de la promesse qu'il reçoit.

Le ch. **16** dans les v. 1b-2, 4-14 nous donne la version yahviste de la fuite d'Agar [1].

Au ch. **18**, entièrement yahviste, nous trouvons Abraham à Mamré accueillant les visiteurs célestes, recevant la promesse de la naissance d'Isaac, apprenant la prochaine destruction de Sodome et intercédant pour les coupables. Ce récit yahviste se poursuit au ch. **19** qui appartient également en entier au même document, à l'exception du v. 29 (P), et qui décrit la ruine des villes de la plaine [2], la délivrance de Lot et ses destinées ultérieures.

Le ch. **20** est entièrement élohiste; il fait pendant au **12** (J) et raconte un fait analogue, avec quelques changements relatifs aux lieux, aux personnages et à d'autres détails [3].

Au ch. **21**, J n'est représenté que par deux demi-versets au début, 1a, 2a, et par un verset (33) à la fin, tandis que E

[1] Agar (plus exactement Hagar) signifie fuite. Comp. l'Hégire, fuite de Mahomet.

[2] Nos versions rendent par plaine le mot *araba*, qu'on ferait mieux de traiter en nom propre et qui désigne la dépression où coule le Jourdain. Si on ne veut pas dire l'Araba, au moins faudrait-il imprimer la Plaine (avec une majuscule). C'est l'équivalent ancien du terme moderne le Ghôr.

[3] La scène du ch. **12** (J) est en Egypte, le roi mis en cause est Pharaon; **20** se passe chez Abimélec, roi de Guérar, dans le sud de la Palestine. Mais ce en quoi les deux récits diffèrent le plus, c'est dans l'appréciation du rôle d'Abraham, dont J ne cherche point à justifier la conduite, tandis que E le qualifie de prophète, met toute la faute sur Abimélec, et fait dépendre le pardon accordé à ce dernier de l'intercession d'Abraham.

(6-32, 34) fournit la presque totalité du récit: maternité de Sara, sevrage d'Isaac et fuite d'Agar avec Ismaël. Ce passage élohiste forme le pendant du texte similaire yahviste que nous avons déjà relevé au ch. **16**[1].

C'est encore E qui nous fait au ch. **22** 1-14, 19, le récit du sacrifice d'Isaac au pays de Morija. J y ajoute 15-18, 20-24.

Le long ch. **24** appartient aussi à J; c'est l'histoire du serviteur d'Abraham[2] partant pour la Mésopotamie[3] afin d'y chercher une femme pour Isaac et ramenant avec lui Rebecca.

§ **26.** Les éléments yahvistes du ch. **25** sont 1-6, 11b, 18, 21-26a, 27-34 (E n'est pas représenté dans ce chapitre); il y est parlé de Ketura, femme d'Abraham, et de sa descendance[4], puis de la naissance des deux fils jumeaux d'Isaac, Esaü et Jacob[5].

Au ch. **26**, qui est entièrement yahviste à l'exception de ses deux derniers versets (34-35 P) et peut-être de quelques retouches aux v. 5b, 15, 18, nous trouvons une sorte de chronique des faits et gestes d'Isaac[6], et entre autres (7-11)

[1] Remarquons que le nom d'Isaac est une forme du verbe *rire* et que le rire tient une grande place dans les textes qui le concernent (**17** 17 P, **18** 12-15 J, **21** 6, 9 E).

[2] Il n'y a pas de motif pour identifier ce serviteur avec Eliézer (**15** 2), l'héritier présomptif des biens d'Abraham avant que celui-ci eût un fils.

[3] Nous disons Mésopotamie pour nous conformer à l'usage; voir plus haut p. 17 J désigne cette contrée par l'expression *Aram Naharayim*, la Syrie des deux rivières. Le document P désigne toujours ce même pays par une appellation différente: *Paddan-Aram*, plaine de Syrie.

[4] S'il est dit (**25** 1) qu'Abraham épousa « encore » Ketura, cela ne signifie pas que J ait voulu nécessairement dire que ce fut après la mort de Sara; cet adverbe peut très bien signifier « outre Sara et Agar ».

[5] Les v. 25-26a renferment une tentative d'expliquer étymologiquement les noms d'Esaü et de Jacob. Ce même passage donne également un essai d'interprétation du célèbre surnom d'Esaü, Edom; une autre explication de ce surnom est fournie (30) dans l'histoire d'Esaü vendant son droit d'aînesse pour un plat de lentilles.

[6] L'étymologie du nom de Beer-Schéba, déjà donnée par E (**21** 30-31), qui l'explique par Puits des sept et Puits du serment, est encore fournie ici (**26** 32-33) par J.

un récit qui rappelle d'une manière frappante la double narration de l'enlèvement de Sara (**12** J, **20** E)[1].

Nous rencontrons dans le ch. **27**, yahviste en entier à l'exception du dernier verset (46 P), une de ces narrations pittoresques et faisant tableau comme il y en a souvent dans J (voir par exemple plus haut le ch. **24**). C'est l'histoire bien connue de la bénédiction d'Isaac, obtenue par Jacob grâce à une supercherie et à la complicité de sa mère. Ce récit renferme des fragments poétiques (28-29, 39-40). Il aboutit à la mention du ressentiment d'Esaü, cause déterminante pour J du départ de Jacob allant se réfugier à Charan.

Un premier incident de ce voyage (le songe de Béthel) est décrit par J (**28** 10, 13-16, 19) et par E (11-12, 17-18, 20-22), les deux textes étant très étroitement combinés[2].

Les ch. **29-33** appartiennent presque exclusivement (sauf **29** 24, 29, **31** 18b, **33** 18b P) aux deux sources populaires que nous étudions. Il n'est pas impossible de faire le départ des deux documents dans cette longue série de récits concernant le séjour de Jacob auprès de Laban, son mariage avec Léa et Rachel, la naissance de ses enfants, son enrichissement graduel, sa fuite clandestine, son retour en Canaan, sa lutte mystérieuse à Péniel, sa rencontre avec Esaü et son arrivée à Sichem. On arrive ainsi à assigner à J **29** 2-14, 31-35, **30** 3b-5, 7, 9 16, quelques mots des v. 20-22, 24-43, **31** 1, 3, 46, 48-50, **32** 3-13a, 22, 24-32, **33** 1-17, et à E **29** 1, 15-23, 25-28, 30, **30** 1-3a, 6, 8, 17-23, **31** 2, 4-18a, 19-45, 47, 51-55, **32** 1-2, 13b-21, 23, **33** 18b-20. Telle est toutefois la parenté de ces deux documents et l'analogie de leurs matériaux que l'unité de la narration n'est pas troublée par son caractère composite. D'autre part la dualité des sources explique fort bien, çà et là, certains points de vue quelque peu divergents, par exemple dans l'histoire de la multiplication

[1] Ici, comme dans **20**, la scène est à Guérar. Seulement il s'agit de Rebecca, et Abimélec s'en tient à un projet d'enlèvement.

[2] Il serait plus exact, dans la traduction de ce chapitre, d'employer le mot d'escalier au lieu de celui d'échelle.

des troupeaux de Jacob (comp. **30** 27-43 J avec **31** 4-13 E), dans la double étymologie du nom de la ville de Mahanayim (« les deux camps », comp. **32** 1-2 E avec **32** 6-10 J; voir aussi **33** 8 J et **32** 13b-21 E), etc.

Dans le ch. **34**, qui rapporte les démêlés des fils de Jacob avec les Sichémites, les éléments élohistes manquent et ceux de J sont fortement mélangés avec ceux de P Nous attribuons à J 2b-3, 5, 7, 11-12, 19, 25-26, 30-31.

Le ch. **35** décrit d'après E (1-8, 16-20) les incidents ultérieurs des pérégrinations de Jacob en Canaan; dans ce chapitre, J ne figure qu'aux v. 14, 21-22a.

§ **27** Le ch. **37** (sans les v. 1-2a P) raconte la façon dont les frères de Joseph se débarrassèrent de lui. Cette narration présente une apparence d'unité et d'homogénéité. Elle n'en est pas moins composite et résulte de la combinaison ingénieuse du récit de J avec celui de E; le texte de l'un et de l'autre a été conservé intact. On peut donc les reproduire séparément, et, comme cet exemple est particulièrement instructif, nous allons donner les deux recensions in extenso.

J.

3 Israël aimait Joseph plus que tous ses autres fils, parce qu'il était le fils de sa vieillesse. Et il lui fit faire un vêtement à manches. 4 Et ses frères virent que leur père l'aimait plus que tous ses frères, et ils le haïrent et ne purent plus lui parler pacifiquement.

E.

2b Joseph faisait paître le petit bétail avec ses frères, étant encore un jeune garçon, avec les fils de Bilha et les fils de Zilpa, femmes de son père, et il rapportait à leur père les mauvais propos qu'on tenait sur eux. 5 Et Joseph eut un songe et le raconta à ses frères, et ils le haïrent davantage. 6 Et il leur dit : « Ecoutez, je vous prie, le songe que j'ai eu. 7 Voici, nous étions occupés à lier des gerbes au milieu des champs ; et voici, ma gerbe se dressa et se tint debout ; et voici, les gerbes l'entouraient et se prosternaient devant ma gerbe. » 8 Et ses frères lui dirent : « Est-ce que par hasard tu régnerais sur nous ?

12 Et ses frères s'en allèrent
pour faire paître le petit bétail de
leur père à Sichem. 13 Et Israël
dit à Joseph : « Tes frères ne font-
ils pas paître le petit bétail à Si-
chem ? Eh bien, je veux t'envoyer
vers eux. » Et il répondit : « Me
voici. » 14b Et il se rendit à Si-
chem. 18b Et avant qu'il s'appro-
chât d'eux, ils complotèrent contre
lui pour le faire périr. 21 Mais
Ruben [Juda?] l'entendit et le
sauva de leurs mains, et dit : « Non,
nous ne le tuerons pas. » 23a Et il
arriva, quand Joseph fut venu au-
près de ses frères 25 et qu'ils se
furent assis pour manger du pain,
qu'ils levèrent les yeux et virent
une caravane d'Ismaélites venant
de Galaad ; leurs chameaux étaient

ou bien est-ce que tu t'aviserais de
dominer sur nous ? » Et ils le haï-
rent encore davantage à cause de
ses songes et de ses paroles. 9 Et
il eut encore un autre songe et le
raconta à ses frères et dit : « Voici,
j'ai eu encore un songe. Et voici,
le soleil, la lune et onze étoiles se
prosternaient devant moi. » 10 Et
il le raconta à son père et à ses
frères. Et son père s'indigna contre
lui et lui dit : « Qu'est-ce que c'est
que ce songe que tu as eu ? fau-
drait-il que nous vinssions, moi, et
ta mère, et tes frères, pour nous
prosterner à terre devant toi ? »
11 Et ses frères furent jaloux de
lui, et son père garda le souvenir
de la chose. 14a Et il lui dit : « Va
et vois si tes frères sont en bonne
santé et si le petit bétail est en bon
état, et tu m'en rapporteras des
nouvelles. » Et il l'envoya de la
vallée d'Hébron. 15 Et un homme
le rencontra tandis qu'il errait dans
les champs, et cet homme le ques-
tionna, disant : « Que cherches-
tu ? » 16 Et Joseph dit : « Je cher-
che mes frères ; dis-moi, je te prie,
où ils font paître leurs troupeaux. »
17 Et l'homme dit : « Ils sont
partis d'ici, car je les ai entendus
dire : Allons à Dothan. » Et Joseph
alla après ses frères et les trouva
à Dothan. 18a Et ils le virent de
loin 19 et se dirent l'un à l'autre :
« Voici le faiseur de songes qui
arrive. 20 Et maintenant venez,
tuons-le et jetons-le dans quel-
qu'une des citernes ; nous dirons
qu'une bête féroce l'a dévoré, et
nous verrons ce que deviendront
ses songes. » 22 Et Ruben leur

chargés d'aromates, de baume et de ladanum qu'ils transportaient en Egypte. [26] Et Juda dit à ses frères : « Que gagnerons-nous à tuer notre frère et à cacher son sang? [27] Venez, vendons-le aux Ismaélites, et ne mettons pas la main sur lui, car il est notre frère, notre chair. » Et ses frères l'écoutèrent [28b] et ils vendirent Joseph aux Ismaélites pour vingt pièces d'argent. [31a] Et ils prirent le vêtement de Joseph [32b] et l'apportèrent à leur père, et dirent : « Nous avons trouvé ceci ; vois si c'est le vêtement de ton fils ou non. » [33] Et il l'examina et dit : « C'est le vêtement de mon fils ! un animal féroce l'a dévoré ! Joseph a certainement été déchiré ! » [35] Et tous ses fils et toutes ses filles se levèrent pour le consoler ; mais il refusa de se laisser consoler et dit : « Je descendrai en portant le deuil vers mon fils au séjour des morts. » Et son père le pleura.

39 [1] Et Joseph fut emmené en Egypte et [Potiphar, eunuque de Pharaon, chef des exécuteurs] un homme égyptien l'acheta de la main des Ismaélites qui l'y avaient transporté.

dit : « Ne répandez pas de sang ; jetez-le dans cette citerne qui est au désert et n'étendez pas la main sur lui. » Il dit cela afin de le délivrer de leurs mains et de le rendre à son père. [23b] Et ils dépouillèrent Joseph de son vêtement [du vêtement à manches qu'il avait sur lui], [24] et ils le prirent et le jetèrent dans la citerne (or la citerne était vide, il n'y avait point d'eau dedans). [28a] Et des hommes Madianites, marchands, passèrent, et ils retirèrent Joseph et le firent remonter de la citerne, [28c] et ils emmenèrent Joseph en Egypte. [29] Et Ruben revint à la citerne, et voici plus de Joseph dans la citerne ! Et il déchira ses vêtements [30] et retourna vers ses frères et dit : « Le jeune garçon n'est plus là ! et moi où irai-je ? » [31b] Et ils égorgèrent un bouc et trempèrent le vêtement dans le sang, [32a] et ils envoyèrent le vêtement [à manches]. [34] Et Jacob déchira ses vêtements et mit un sac sur ses reins et mena deuil sur son fils pendant longtemps.

[36] Et les Madianites le vendirent en Egypte à Potiphar, eunuque de Pharaon, chef des exécuteurs.

Il est aisé de remarquer que dans l'une des sources, J, il s'agit d'Ismaélites, dans l'autre, E, de Madianites [1]. Dans la première, les fils de Jacob se défont de Joseph en le vendant ;

[1] Nos versions s'arrangent, en faussant l'interprétation du v. 28a, à identifier les Madianites avec les Ismaélites. En effet elles traduisent : « Au passage des marchands Madianites... » (ou bien : « Et comme les marchands Madianites passaient... »), et substituent, comme sujet des verbes « tirèrent » et « firent remonter », les frères de Joseph aux marchands. Nous avons donné ci-dessus la traduction exacte.

dans l'autre, c'est en l'abandonnant dans une citerne vide d'où il est tiré à leur insu par des marchands qui passent et l'emmènent en Egypte. Les récits sont aussi cohérents l'un que l'autre et donnent tous deux une version complète et satisfaisante des faits [1]. D'accord sur l'essentiel, ils diffèrent dans les détails.

L'histoire de Joseph, commencée au ch. **37** et qui se poursuivra aux ch. **39** ss., est interrompue par le ch. **38**, l'histoire de Juda et de Tamar, entièrement yahviste.

Le ch. **39**, tout entier yahviste, est consacré aux débuts du séjour de Joseph en Egypte [2].

§ **28**. La suite, aux ch. **40, 41** et **42**, provient de E. Il n'en faut aucunement conclure que J fût muet sur ces aventures de Joseph et que E seul contînt l'histoire de l'échanson et du panetier, des songes de Pharaon, de l'élévation de Joseph au poste de premier ministre, de la famine en Canaan et de l'expédition des fils de Jacob en Egypte. Il est à présumer que le rédacteur de JE, abandonnant ici le système de combinaison adopté par exemple au ch. **37**, a préféré suivre uniformément la source E dans tout ce long passage. Avec **42** 38, en revanche, il revient à J et lui demeure fidèle à travers les ch. **43** (sauf 14 et 23b E) et **44**. Nous y lisons le récit de la seconde expédition des fils de Jacob auprès de Joseph.

Avec le ch. **45**, E reprend, pour rapporter la réconciliation de Joseph et de ses frères et le retour de ces derniers auprès de Jacob.

[1] Il est à présumer que la mention de la robe « à longues manches » n'a été introduite dans E (23b, 32a) que par le rédacteur de JE, procédant à la façon de Tatien, et qu'elle ne se rencontrait originairement que dans J (3, comp. 31a, 32b, 33). De même on peut conjecturer que dans J (21) c'était Juda qui intervenait en faveur de Joseph (comp. 26), tandis que dans E ce rôle est dévolu à Ruben (22, 29-30).

[2] Au v. 1 J disait primitivement : Et Joseph fut emmené en Egypte, et un homme égyptien l'acheta... Les mots : « Potiphar, eunuque de Pharaon, chef des exécuteurs » sont une adjonction harmonisatrice du rédacteur de JE, destinée à identifier « l'homme égyptien » de J avec le Potiphar de **37** 36 E.

Celui-ci émigre en Egypte (**46** 1-5a E, 28-34 J) et s'établit en Gosen (**47** 1-6 J, 12 E, 13-27a J, 29-31 J).

Au ch. **48** v. 1-2, 8-22, E décrit Jacob mourant et bénissant Ephraïm et Manassé.

Le ch. **49** (dont les premiers mots 1a et les derniers versets 28b-33 sont de P) contient un antique poème ou plutôt un recueil de vieilles poésies concernant les douze tribus d'Israël et leur établissement en Canaan. La part du lion est faite à Juda (8-12) et à Joseph (22-26). Ce document poétique figurait probablement dans l'ouvrage du Yahviste. Il est connu sous le nom de « bénédiction de Jacob », désignation assez malheureuse quand on envisage Ruben (3-4), Siméon et Lévi (5-7) ; nous reviendrons plus tard sur ce monument poétique, comme du reste sur les autres morceaux semblables insérés dans le Pentateuque.

Enfin, au ch. **50**, J (1-11, 14) rapporte l'enterrement de Jacob en Canaan et E (15-26) la mort de Joseph.

2. Le Yahviste et l'Elohiste dans l'Exode.

§ **29**. Le commencement de l'Exode présuppose qu'un temps prolongé s'est écoulé depuis la mort de Joseph, mais ne fixe pas la durée de cette période[1], sur les événements de laquelle le Pentateuque demeure absolument silencieux.

Au ch. **1**, J (6, 8-12) et E (15-22) racontent l'oppression des Israélites par Pharaon.

Au ch. **2**, nous avons (1-14 E) la naissance de Moïse, son adoption par la fille de Pharaon et le meurtre d'un Egyptien ; puis (15-23a J) sa fuite au pays de Madian et son mariage.

Les ch. **3** et **4** contiennent le récit de la vocation de Moïse. Il n'est pas aisé d'y opérer le partage rigoureux des éléments provenant de J et de E ; la solution la plus plausible consiste à assigner à J **3** 7-8, 16-20, **4** 1-16, 19-20a, 22-31, et à E **3** 1-6, 9-15, 21-22, **4** 17-18, 20b-21.

[1] Voir dans Ex. **12** 40-41 P une donnée chronologique à ce propos, donnée qui n'est d'ailleurs pas la même dans le texte hébreu et dans les Septante.

Le ch. **5**, entièrement yahviste (auquel il faut ajouter **6** 1 J), décrit l'entrevue de Moïse et de Pharaon et l'aggravation de maux qui en résulte pour Israël.

Les ch. **7-11** renferment toute la série des événements communément appelés les dix plaies d'Egypte. Outre certains morceaux fournis par P, nous y reconnaissons comme appartenant à J : **7** 14-18, 23, 25-29, **8** 4-11a, 16-28, **9** 1-7, 13-21, 23b-34, **10** 1-7, 13b-19, 28-29, **11** 4-8, et à E : **7** 20b-21a, 24, **9** 22-23a, 35, **10** 8-13a, 20-27, **11** 1-3. Nous avons ainsi la preuve que J connaissait sept plaies et E cinq ; mais ces chiffres ne doivent être envisagés que comme un minimum, puisque nous ignorons quel pouvait être le contenu des morceaux de l'un ou de l'autre document éliminés par le rédacteur de JE, ou plus tard par le rédacteur final qui a amalgamé P avec ses devanciers.

Au ch. **12**, nous avons (v. 21-27) un texte concernant la célébration de la Pâque et qui est de provenance indéterminable ; quelques-uns l'attribuent à J. Sont également de J les v. 29-30 ; la suite, 31-36, 37b-39, appartient à E ; c'est le récit de l'exode.

Sauf les v 1-2, le ch. **13** provient tout entier de JE ; il n'est pas possible de le redécomposer par l'analyse d'une façon suffisamment sûre. Il renferme des ordonnances sur la fête des pains sans levain et sur les premiers-nés et inaugure ainsi (avec le fragment problématique **12** 21-27) la série, peu nombreuse du reste, des morceaux législatifs incorporés dans les deux sources populaires J et E. La fin du chapitre mentionne les premières étapes du voyage et la colonne de nuée.

La narration de J se poursuit dans **14** 5-7, 10-14, 19-20, 21b, 24-25, 27b, 30-31. Elle retrace, mélangée à des fragments de P, les péripéties du passage de la mer Rouge.

Le poème qui, au ch. **15** 1-19, célèbre cet événement nous a probablement été conservé par E, qui y a ajouté le contenu des v. 20-21. La reprise du récit (Mara) dans 22-27 appartient à J.

Dans le ch. **16**, qui parle de la manne, nous n'avons à relever comme yahviste que le v. 4, et au ch. **17** les v 1b-2

et 7, tandis que les deux épisodes du rocher d'Horeb (3-6) et de la bataille contre Amalek (8-16) appartiennent à E.

Le ch. **18**, visite de Jéthro à Moïse et organisation judiciaire, est en entier élohiste.

§ **30**. Nous arrivons ainsi à l'important ch. **19**. La scène de la législation au Sinaï est racontée par J et E, E fournissant 2b-19 et J 20-25.

A la suite se trouve le Décalogue, **20** 1-21, provenant de E, avec l'adjonction de quelques ordonnances yahvistes (22-26) concernant le culte des faux-dieux et la construction des autels.

Les ch. **21**, **22** et **23** constituent un recueil de lois, un code que l'on appelle le Livre de l'Alliance à cause du passage **24** 7. Dans cette collection, E a réuni, sans ordre marqué et sans lien apparent, plusieurs groupes d'ordonnances. Tantôt il y est parlé à la seconde personne du singulier, tantôt à la seconde du pluriel. Les lois morales et sociales sont mélangées aux prescriptions rituelles ; ces dernières sont relativement peu nombreuses.

Les sujets traités sont : la libération des esclaves hébreux, les filles vendues comme esclaves, la punition des meurtriers, des fils indignes, des querelleurs, des maîtres frappant leurs esclaves ; puis viennent des ordonnances concernant les animaux domestiques, la protection des champs, les dépôts, les procès, les séductions, la magie, les sacrifices aux faux-dieux, les égards envers l'étranger, la veuve, l'orphelin, le pauvre et le débiteur, le blasphème, les prémices et les premiers-nés, les bêtes mortes, les faux témoignages, l'impartialité en justice, l'année sabbatique et le sabbat, les fêtes (au nombre de trois), les victimes des sacrifices, les prémices et « le chevreau cuit dans le lait de sa mère ».

Les v. 20-33 du ch. **23** forment une sorte de péroraison ou de conclusion parénétique, et le ch. **24** dans ses éléments élohistes (3-8, 12-15a, 18b) y rattache le récit d'une cérémonie religieuse solennelle, suivie d'un séjour de Moïse sur la montagne pendant quarante jours. Les v. 9-11 paraissent provenir de J.

Laissant de côté une série de chapitres sacerdotaux, nous

renouons le fil de la narration élohiste dans **31** 18b, et trouvons au ch. **32** l'histoire du taureau d'or racontée par E (1-8, 15-35) et par J (9-14).

E décrit au ch. **33** les événements subséquents et mentionne à ce propos la « tente d'assignation ».

Le ch. **34** (sauf 29-35 P) provient de J qui y a consigné une brève série de lois [1] de l'ordre religieux et cérémoniel; ces commandements se trouvent également tous, et en termes presque identiques, dans le Livre élohiste de l'Alliance (**21-23**); on pourra donc, pour simplifier, adopter pour le petit code d'Ex. **34** la désignation de Livre yahviste de l'Alliance [2]

Le reste de l'Exode (**36-40**) et le Lévitique tout entier, ainsi que Nombres **1-10** 28, appartiennent exclusivement à la source sacerdotale.

3. Le Yahviste et l'Elohiste dans les Nombres.

§ **31**. Dans les portions du livre des Nombres qui procèdent de JE le départ des éléments yahvistes et des éléments élohistes est plus difficile à effectuer que dans la Genèse ou dans l'Exode. Nous nous en tiendrons donc à la désignation collective de JE.

Dans **10** 29-36 JE a conservé, à propos du départ des Israélites quittant le Sinaï (33), une donnée, malheureusement incomplète, relative aux Madianites, parents par alliance de Moïse; puis un vieux fragment, très curieux, relatif à l'arche et à certaines formules qui accompagnaient son transport [3]

[1] On peut assez aisément ramener ces lois au chiffre de dix ; aussi parle-t-on souvent du « décalogue d'Ex. **34** ». I (14) défense d'adorer d'autres dieux; II (17) défense de faire une idole en fonte; III (18) fête des pains sans levain; IV (19-20a) premiers-nés; V (20b) défense de se présenter « à vide » devant l'Eternel; VI (21) sabbat; [22-24 se rattachent à III (18)]; VII (25a) interdiction du levain; VIII (25b) défense de garder la pâque jusqu'au matin; IX (26a) les prémices; X (26b) « le chevreau cuit dans le lait de sa mère ». Il convient d'ajouter que, selon certains exégètes, il s'agirait ici, non pas d'un décalogue, mais d'un dodécalogue. Quelques-uns y discernent même treize commandements au lieu de dix ou douze.

[2] On dira aussi « Grand livre de l'Alliance » (= **21-23**) et « Petit livre de l'Alliance » (= **34**).

[3] Dans le texte hébreu l'attention est attirée sur ce passage par l'emploi

Le ch. **11**, tout entier de JE, relate divers incidents du voyage, entre autres l'effusion de l'esprit sur soixante-dix anciens du peuple; la tente d'assignation y est de nouveau mentionnée, ainsi qu'au chapitre suivant (**12** JE) à propos des démêlés d'Aaron et de Marie avec leur frère Moïse.

L'envoi de douze émissaires, chargés d'explorer le pays de Canaan, est décrit par JE dans **13** 17b-20, 22-24, 26b-31, 32b-33, et dans **14** 3-4, 8-9, 11-25, 31-33, 39-45, ainsi que les conséquences de cette expédition qui, d'après JE, ne dépasse pas les environs d'Hébron.

Le ch. **16** présente un intéressant phénomène; non seulement il entremêle, au point de vue littéraire, deux récits distincts, mais il combine ensemble, au point de vue historique, deux événements, la révolte toute politique des Rubénites contre Moïse et la protestation du lévite Koré contre l'organisation sacerdotale personnifiée par Aaron. Koré appartient à P. En revanche, les hommes de Ruben, Dathan et Abiram, sont du ressort de JE, auquel appartiennent 1b-2a, 12-15, 25-26, 27b-32a, 33-34.

La narration de JE se poursuit au ch. **20** 1b, 3a, 5, 14-21, puis au ch. **21** 1-3, 4b-9, 12-35. Nous y signalons entre autres l'ambassade auprès du roi d'Edom, la victoire sur le roi d'Arad, l'incident du serpent d'airain, la défaite des rois Sihon et Og et la conquête de leurs territoires. Il faut relever expressément dans ces textes d'antiques fragments poétiques (**21** 15, 17b-18, 27b-30) relatifs à la Palestine transjordane et à ses habitants, sans caractère religieux, et dont le premier est présenté (14) comme emprunté au « Livre des guerres (ou batailles) de l'Eternel ». C'est la plus ancienne indication bibliographique que nous rencontrions dans l'histoire de la littérature israélite.

Le ch. **22** s'ouvre par un verset sacerdotal (1); mais à partir de là, et jusqu'à la fin de **24**, nous n'avons affaire qu'à JE; c'est l'histoire de Balaam, ce personnage énigmatique qui, mandé par le roi de Moab pour maudire Israël, en fit au contraire l'objet de ses bénédictions. L'existence de deux

tout exceptionnel de deux lettres renversées. Voir plus loin, dans la Ve partie de cet ouvrage, le passage relatif aux particularités du texte de l'A. T.

documents fondus ensemble explique dans cette narration certains détails que l'hypothèse d'un texte primitivement unique et homogène rend fort embarrassants. Remarquez par exemple que (**22** 20-21) « Dieu vint à Balaam pendant la nuit, et lui dit: Puisque ces hommes sont venus t'appeler, lève-toi, va avec eux; mais tu feras ce que je te dirai. Balaam se leva le matin, sella son ânesse, et partit avec les chefs de Moab ». Alors pourquoi, en présence de cette permission expresse, est-il dit (22): « La colère de Dieu s'enflamma parce qu'il était parti »? Et pourquoi retrouvons-nous (35) les mots: « Va avec ces hommes; mais tu ne feras que répéter les paroles que je te dirai »?

Manifestement l'un des récits plaçait avant le départ l'autorisation définitive donnée par Dieu d'accompagner les chefs moabites, ignorait l'incident de l'ânesse et admettait que le voyage s'était passé sans empêchement. L'autre au contraire faisait partir Balaam sans permission et faisait intervenir en chemin l'ange de l'Eternel. Tous deux posaient la même condition, qu'arrivé en Moab Balaam ne parlerait pas sans ordre.

Les difficultés et les obscurités abondent du reste dans ces pages, et tout spécialement dans les morceaux poétiques de longueur et d'importance inégales que contiennent les ch. **23** et **24**. Ces « oracles », dont les uns se rapportent assez bien à la situation, tandis que les autres n'y sont guère rattachés, soulèvent maints problèmes concernant leur origine, leur date, leur mode de composition, leurs remaniements éventuels [1]

Au ch. **25** 1-5, JE mentionne l'idolâtrie de Baal-Peor; nous le retrouvons ensuite dans **32** 1-17, 20-27, 34-42, qui raconte l'établissement de Ruben et de Gad à l'orient du Jourdain et les conquêtes des Manassites en Galaad.

Le reste du livre des Nombres ne renferme plus aucun élément yahviste ou élohiste.

[1] On peut faire plusieurs curieux rapprochements entre les « oracles de Balaam » et I Sam. **15**.

4. Le Yahviste et l'Elohiste dans le Deutéronome.

§ **32**. Dans le Deutéronome les parties dues à J et E sont peu nombreuses. Il faut probablement, en raison de certains indices, assigner à E un court passage (**10** 6-7) qui interrompt brusquement le fil du discours, et dont l'insertion à cette place paraît résulter plutôt d'un accident que d'un dessein motivé[1]. Nous retrouvons encore E dans **27** 5-7a (tout au moins cela est-il très vraisemblable) et dans **31** 14-15, 23.

La « bénédiction de Moïse » contenue au ch. **33** paraît avoir appartenu à E; il est fort intéressant de comparer ce recueil de sentences poétiques concernant les diverses tribus avec l'œuvre analogue insérée Gen. **49**. On remarquera ici l'omission totale de Siméon et d'Issacar, et l'importance prépondérante attribuée à Joseph, tandis que Juda est réduit à une mention insignifiante. On constatera également combien autre est ici la place faite à Lévi comparativement au rôle qu'il joue dans la bénédiction de Jacob. Dans Gen. **49** il encourt la malédiction et ne semble à aucun degré posséder de prérogatives spéciales; dans Deut. **33** au contraire il est « l'homme fidèle », investi d'un mandat religieux et accomplissant des fonctions rituelles.

Dans le ch. **34** (et dernier) qui raconte la mort de Moïse il y a une pluralité d'éléments. 1b-4 procède de J, 5-6 de E, 10-12 pourrait être une conclusion due au rédacteur de JE.

Ajoutons encore que l'œuvre de J et celle de E ne s'arrêtaient point avec la mort de Moïse; nous en retrouverons des extraits dans le livre de Josué, et il n'est point improbable que leur influence se soit aussi étendue sur les livres historiques subséquents (Juges, Samuel, Rois).

II. Le Deutéronomiste.

§ **33**. Après avoir terminé l'étude des deux documents du Pentateuque que nous avons qualifiés de populaires, nous

[1] Segond et Ostervald revisé se sont bien aperçus que **10** 6-7 constitue une intercalation et l'ont fait ressortir par l'arrangement typographique. Mais leur tort a été de solidariser les v. 8-9 (D) avec les v. 6-7 (E).

devons aborder l'examen des deux sources qui méritent le titre de lettrées, et nous commencerons par la plus ancienne des deux, le Deutéronomiste (D). Elle se présente à nous dans des conditions très différentes des trois autres. Tandis que J et E, comme nous l'avons vu, nous ont été conservés sous forme de fragments disséminés d'un bout à l'autre du Pentateuque, et qu'il en est à peu près de même de P, l'œuvre du Deutéronomiste s'est perpétuée jusqu'à nous sous une forme compacte et localisée dans le cinquième volume du Pentateuque, celui-là même que les Juifs hellénistes ont baptisé Deutéronome, terme duquel à son tour la science moderne a tiré la désignation de Deutéronomiste. Les rôles se trouvent ainsi renversés: l'œuvre antérieure, le document premier porte une dénomination dérivée de celle qu'avait reçue l'ouvrage ultérieur qui en était issu. Il n'y a pas grand inconvénient à cela, pourvu que l'on constate cette anomalie et qu'on s'en rende clairement compte.

Ayant affaire à un livre relativement homogène, nous l'analyserons en suivant une marche moins empirique que celle qui nous a été imposée pour JE. Nous commencerons par constater, au milieu même du document deutéronomiste, l'existence de ce que nous pourrons appeler le « noyau central », code embrassant les ch. **12-26** et renfermant une véritable législation pour le peuple israélite. L'inspiration de ce recueil de lois est, cela va sans dire, profondément religieuse, et si l'on y trouve bien un certain nombre de dispositions de l'ordre cérémoniel, ce n'est pourtant pas ce dernier élément qui prédomine et qui imprime son cachet sur l'ensemble de l'œuvre. Le noyau central de D est une constitution ou une charte dans laquelle les préoccupations politiques et sociales tiennent une grande place, les principes dirigeants étant dictés par la religion.

Ce code s'ouvre au ch. **12** par des stipulations relatives à l'unité future du sanctuaire. Permission est donnée d'abattre les animaux de boucherie n'importe où dans toute l'étendue du pays, mais les sacrifices ne pourront s'accomplir que dans le sanctuaire unique et central.

Le ch. **13** polémise contre l'adoration des faux-dieux. Le

ch. **14** y rattache l'interdiction des incisions en l'honneur des morts et la liste des animaux purs; défense est faite de manger les bêtes impures, les bêtes mortes et « un chevreau cuit dans le lait de sa mère »; la fin de ce chapitre concerne les dîmes, déjà mentionnées **12** 17.

Le ch. **15** (1-18) traite de l'année de relâche qui revient tous les sept ans et qui doit profiter aux débiteurs, aux indigènes, aux esclaves.

Viennent ensuite des lois relatives aux premiers-nés (**15** 19-23), aux fêtes religieuses (**16** 1-17), à l'organisation de la justice (18-20), à la proscription des emblèmes idolâtres (21-22) et des victimes tarées (**17** 1).

17 2-7 reprend la question de l'idolâtrie et 8-13 celle de l'organisation judiciaire; 14-20 est relatif à la royauté, qui est présentée comme tout à fait légitime, mais soumise à certaines conditions.

18 1-8 règle la situation de la tribu de Lévi; 9-14 proscrit la divination; 15-22 traite des prophètes vrais et faux; **19** 1-13 institue les villes de refuge; 14 condamne le déplacement des bornes; 15-21 pose les règles relatives aux témoins; **20** envisage diverses questions concernant la guerre: exemptions, mesures à l'égard des vaincus, etc.; **21** 1-9 s'occupe des meurtres dont l'auteur est inconnu, 10-14 des prisonnières de guerre, 15-17 de la primogéniture en cas de polygamie, 18-21 des fils rebelles, 22-23 de l'enterrement des suppliciés.

Le législateur prescrit ensuite les bons procédés à l'égard du prochain (**22** 1-4), défend aux hommes le port des vêtements féminins et vice versa (5), prend des mesures protectrices en faveur des oiseaux et de leurs nids (6-7), rend obligatoires les balustrades au bord des terrasses (8), interdit l'association d'éléments hétérogènes (semailles, attelages, tissus, 9-11), institue des franges aux quatre coins des vêtements (12), indique la marche à suivre au cas où un mari intente une accusation à sa femme (13-21), condamne les relations illicites entre les sexes (22-30).

Le ch. **23** stipule quels sont ceux qui font partie de droit de « l'assemblée de l'Eternel » et ceux qui en sont exclus (1-8), pose certaines règles de pureté (9-14, 17, 18), protège

les esclaves fugitifs (15-16), s'oppose au prêt à intérêt (19-20), traite des vœux et de leur accomplissement (21-23), autorise, sous certaines réserves, à pénétrer dans la vigne ou les blés du prochain (24-25).

Les sujets très variés abordés dans les lois suivantes sont: le divorce (**24** 1-4), les nouveaux mariés exemptés du service militaire (5), la défense de prendre les meules en gage (6), les voleurs d'hommes (7), la lèpre (8-9), les gages des débiteurs (10-13), le salaire des mercenaires (14-15), le principe de « ne point faire mourir les pères pour les enfants ni les enfants pour les pères » (16), la protection des étrangers, des orphelins, des veuves (17-22), les jugements et la bastonnade (**25** 1-3), la bonté envers les animaux (4), le lévirat (5-10), les querelles (11-12), la justesse des poids et mesures (13-16), enfin (17-19) une sentence d'anéantissement à l'adresse des Amalécites.

Le ch. **26**, beaucoup plus homogène que les précédents, est consacré aux prémices et aux dîmes; il se termine par une petite péroraison exhortative (16-19).

§ **34**. Le noyau central du Deutéronome se trouve encadré entre un discours placé dans la bouche de Moïse, et servant d'exorde à l'énoncé de la législation (**4** 44-**11**), et un autre discours faisant office de péroraison (**28-30**). Reprenons en détail ces deux morceaux pour en analyser le contenu.

Etudions d'abord l'exorde. **4** 44-49 est un préambule mettant Moïse en scène et définissant le lieu où il parle et les circonstances du moment [1].

Le ch. **5**, après avoir évoqué le souvenir de l'alliance conclue à Horeb, énonce les dix commandements et rappelle l'effet produit jadis sur le peuple. L'orateur entreprend ensuite de recommander chaleureusement aux Israélites l'observation des « commandements, lois et ordonances » de l'Eternel. Il les résume (**6** 4-5) dans ces deux paroles fondamentales: « Ecoute, Israël, l'Eternel notre Dieu, l'Eternel est unique. Tu aimeras l'Eternel, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force. » Il place devant ses auditeurs

[1] Les v. 41-43 proviennent de P

les promesses et les menaces de Dieu (**6** 10-19), rappelle les délivrances du passé (20-25), trace le programme de la conquête de Canaan et prescrit l'attitude à adopter à l'égard des faux dieux et de leurs adorateurs (**7** 1-11), revient aux bénédictions promises (12-26), aux souvenirs du séjour au désert (**8** 1-5) et ainsi de suite, car les chapitres qui suivent ne renferment rien d'autre que des exhortations pour l'avenir, alternant avec la description des événements déjà accomplis. Certains faits sont énumérés, de façon que ce discours avec ses vues rétrospectives peut fournir quelques indications utiles au point de vue de la reconstitution des faits historiques dans leur enchaînement, et servir de source parallèle à celles que fournissent sur les quarante ans au désert les autres documents du Pentateuque. Le ch. **11** couronne cet exposé chaleureux par un appel plus énergique encore à l'obéissance et à la fidélité.

Le même souffle qui se fait sentir dans l'exorde des ch. **5-11** anime aussi la péroraison des ch. **28-30**. Nous y retrouvons les promesses et les menaces, « la bénédiction et la malédiction ». Un semblable discours échappe à toute analyse; il n'en est pas moins remarquable et digne d'attention; je signale tout particulièrement à mes lecteurs la conclusion **30** 11-20.

Nous avons donc jusqu'ici reconstitué le document D dans ses parties essentielles: son noyau central (**12-26**), son exorde (**5-11**), sa péroraison (**28-30**). Il nous reste à examiner certaines parties secondaires qui s'y rattachent également.

Le discours des ch. **5-11**, que nous appellerons le grand exorde, est précédé d'un autre discours tout à fait analogue auquel nous donnerons le nom de petit exorde. Celui-ci comprend les ch. **1-4** 40; il est placé, lui aussi, dans la bouche de Moïse; il est précédé d'une indication relative aux circonstances de lieu et de temps; il rappelle les souvenirs du séjour au désert, en insistant longuement sur les incidents qui se passèrent à Kadès; il décrit la marche d'Israël aboutissant à la région à l'orient du Jourdain, la conquête de ce pays sur Sihon et Og et la prise de possession de l'apanage de Ruben, de Gad et de la demi-tribu de Manassé (**1-3**). Sur cette base

narrative[1] le discours se poursuit en exhortations, recommandant aux Israélites l'observation de la loi avec des menaces et des promesses (**4**).

Il semble inadmissible que ces deux exordes aient pu être composés simultanément et dans le but initial d'être juxtaposés. Il est infiniment plus probable qu'ils ont été élaborés indépendamment l'un de l'autre, et destinés, chacun de son côté, à servir d'introduction soit au noyau central (**12-26**) dans son entier, soit à telle ou telle portion de ce noyau. La question des origines et du mode de composition du document D est, on le voit, plus complexe qu'il pouvait sembler à première vue; nous aurons naturellement à y revenir.

Intercalé entre le noyau central et la péroraison des ch. **28-30**, nous trouvons au ch. **27** un morceau d'une teneur très particulière, quoique portant bien d'une façon générale le cachet deutéronomistique. Ce n'est ni un discours, ni un récit, ni un code ou un fragment de code: c'est le programme d'une institution future, d'une solennité qui devra rassembler tout Israël aux portes de Sichem, entre l'Ebal et le Garizim. Le but en est de sanctionner publiquement l'observation de la loi par une série de bénédictions et de malédictions; ces dernières seules sont conservées, les premières ont disparu. Il faut de plus observer que ce chapitre ne forme pas un tout complètement homogène. Les v. 5-7a se détachent du reste; il y est parlé de l'érection d'un autel pour les holocaustes, tandis que, dans ce qui précède comme dans ce qui suit, il s'agit d'une inscription des textes de la loi sur des pierres et d'une cérémonie qui s'y rapporte. Ces v. 5-7a proviennent-ils peut-être de J ou de E? ou bien d'une source deutéronomistique autre que celle utilisée dans l'ensemble du ch. **27**? C'est ce qu'il est malaisé de discerner.

Enfin, nous trouvons encore dans les ch. **31-34** quelques éléments secondaires du Deutéronomiste: au ch. **31** 1-13, 24-27; au ch. **32** 44-47; au ch. **34** peut-être 10-12 (comparez

[1] Cette narration est coupée par un certain nombre de notes ou remarques géographiques et ethnographiques (**2** 10-12, 20-23, **3** 9, 11, 13b-14) qui interrompent le fil du discours, mais qui semblent pourtant n'être point des adjonctions de provenance étrangère.

toutefois ce que nous en avons dit plus haut p. 78). La plus importante de ces adjonctions est sans contredit le « cantique de Moïse » (**32** 1-43), poème qui, s'il n'est pas partie intégrante de l'œuvre du Deutéronomiste, y a pourtant été très étroitement rattaché [1].

III. Le Document sacerdotal.

§ **35**. Comme nous le verrons en faisant l'historique de la question du Pentateuque, le Document sacerdotal n'a pas toujours porté son nom actuel. Il a été l'un des premiers que l'analyse critique ait discernés dans la Genèse, aux côtés du Yahviste. Tandis que celui-ci, dès les origines, se servait sans arrière-pensée du nom de Yahvé, celui-là l'évitait soigneusement jusqu'au récit de la vocation de Moïse (Ex. **6** 2-8), et le remplaçait par Elohim. Aussi lui donna-t-on alors le nom d'Elohiste. Plus tard, quand la science eut découvert l'existence d'un autre document, employant la même terminologie pour parler de Dieu (comp. ci-dessus p. 60-61), il devint nécessaire d'établir une distinction : on eut le « Premier Elohiste » et le « Second Elohiste ». Puis, quand il devint de plus en plus apparent que le soi-disant « Second Elohiste » était antérieur au « Premier », les inconvénients de la nomenclature adoptée se manifestèrent, et on résolut de réserver le terme d'Elohiste pour le plus ancien des deux documents en cause, pour celui que l'on avait appelé jusqu'alors le « Second ». Quant au « Premier », on chercha pour le désigner, une expression non équivoque, et l'on finit par se mettre d'accord sur celle de Document sacerdotal. Ces explications, sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir (§§ **100-103**), paraissent sans doute dénoter une situation très embrouillée ; mais il faut remarquer que la confusion porte sur le passé et non sur le présent : dans le langage

[1] Il ne serait pas impossible que certains éléments deutéronomistiques, en très petite quantité d'ailleurs, aient été introduits çà et là dans les quatre premiers livres du Pentateuque. On a signalé par exemple, comme renfermant peut-être des traces de cette nature, Gen. **18** 19, Ex. **13** 3-16, Nomb. **21** 33-35.

maintenant en vigueur il n'y a plus de malentendu à redouter.

Le Document sacerdotal a aussi porté pendant quelque temps dans l'histoire de la critique le nom d'« écrit fondamental » (*Grundschrift*). Cette désignation, patronnée surtout par Ewald, pouvait se justifier par deux raisons. En premier lieu, on pouvait le considérer comme tel dans l'idée, alors régnante, mais depuis lors abandonnée par la plupart des critiques, qu'il était la plus ancienne des sources du Pentateuque. Mais, en second lieu, cette appellation pouvait se défendre par le fait que, dans l'agencement compliqué du Pentateuque, c'est bien le Document sacerdotal qui a servi de base: il a fourni le cadre ou, si l'on veut, la charpente de l'ensemble. Et cela est naturel, car, de toutes les sources du Pentateuque, c'est celle dont le plan est le plus systématique et l'organisme le plus complet.

1. Le Document sacerdotal dans la Genèse.

Le caractère méthodique de P se révèle déjà dans sa manière de grouper ses données relatives aux origines et à l'âge patriarcal. Il les a en effet réunies en un certain nombre de sections munies chacune d'un titre. Le mot important de ces titres, celui qui revient sans cesse, c'est celui de *Tholdoth*, mot pluriel dérivé de la racine *yalad* engendrer, enfanter. Ce mot équivaut donc à peu près à nos expressions: générations, postérité, descendance, généalogie, mais aucune d'entre elles n'y correspond parfaitement. Le terme d'« origines » y répond plus mal encore, le mot tout général d'« histoire » ne rend pas assez le sens précis de l'original. Quand le texte de P annonce les Tholdoth d'un personnage, il veut dire qu'il va nous fournir des renseignements sur lui et sur ses descendants; mais dès que, parmi ceux-ci, surgit un nom quelque peu saillant, les Tholdoth de son père, aïeul ou ancêtre, prennent fin, et ses propres Tholdoth commencent. Il faut en outre remarquer que cette expression si difficile à traduire exactement peut encore être prise figurément, puisque, à côté des Tholdoth de maints patriarches, nous avons (Gen. **2** 4a) les Tholdoth des cieux et de la terre. Les autres passages où nous rencontrons ce terme sont: **5** 1 les Tholdoth

d'Adam, **6** 9 les Tholdoth de Noé, **10** 1 les Tholdoth des fils de Noé: Sem, Cham et Japhet, **11** 10 les Tholdoth de Sem, **11** 27 les Tholdoth de Térach, **25** 12 les Tholdoth d'Ismaël, **25** 19 les Tholdoth d'Isaac, **36** 1 les Tholdoth d'Esaü, **37** 2 les Tholdoth de Jacob. Il est impossible que les Tholdoth d'Abraham aient fait défaut à l'œuvre primitive de P; il faut croire que le passage énonçant ce titre a disparu sans qu'on puisse s'en expliquer la cause.

En général le titre: « Voici les Tholdoth de... » constitue une suscription, c'est-à-dire qu'il précède l'exposé des faits. Il en est toutefois autrement pour le premier exemple de Tholdoth, celles des cieux et de la terre; ce titre suit le récit au lieu de l'introduire. On en est réduit à supposer que la suscription primitive a été transférée de façon à devenir une formule terminale.

Cette première section (Tholdoth) comprend donc Gen. **1** 1-**2** 4a. C'est le récit de la création de l'univers en huit actes distincts et successifs, échelonnés sur six jours que suit un jour de repos ou sabbat.

La seconde section (Tholdoth d'Adam), **5** 1-28, 30-32, énumère les descendants du premier homme jusqu'à Noé, en indiquant pour chacun d'eux, non seulement la durée totale de sa vie, mais aussi l'âge où il devint père [1], ce qui permet, au moyen d'une addition très simple, de calculer quelle était pour P la durée de la période entre la création d'Adam et le déluge [2].

Troisième section : Tholdoth de Noé. Dans le récit du déluge (**6-9**) les portions afférentes à P sont: **6** 9-22, **7** 6, 11, 13-16a, 18-21, 24, **8** 1-2a, 3b-5, 13a, 14-19, **9** 1-17, 28-29. Il fournit donc

[1] Les chiffres du ch. **5** nous sont parvenus sous trois formes différentes, dans la Bible hébraïque, dans le Pentateuque samaritain et dans la version grecque des Septante. Les chiffres du texte samaritain nous semblent devoir obtenir la préférence; ils donnent un total moins élevé que ceux de l'hébreu; quant à ceux de la Bible grecque, ce sont les plus considérables de tous.

[2] Il importe de faire remarquer que la généalogie des Séthites (Gen. **5** P) ressemble d'une manière frappante à celle des Caïnites (Gen. **4** J). Les sept noms de cette dernière se retrouvent dans la première dans un ordre quelque peu différent et avec de légères modifications de forme (Caïn et Kénan, Irad et Jéred, Mehujaël et Mahalaleel, Metuschaël et Metuschélah).

les détails sur la construction de l'arche, assigne au déluge une durée de croissance de 150 jours, formule les préceptes dits noachiques (**9** 1-7) et sanctionne l'alliance de Dieu avec Noé par le signe de l'arc-en-ciel ; de lui procèdent aussi toutes les indications chronologiques.

La quatrième section renferme les Tholdoth des trois fils de Noé **10** 1-7, 20, 22-23, 31-32; elle est purement généalogique.

De même la cinquième (Tholdoth de Sem, **11** 10-26), qui donne des chiffres dans les mêmes conditions que plus haut le ch. **5** [1], et la sixième (Tholdoth de Térach, **11** 27, 31-32), qui mentionne la migration de Our en Chaldée à Charan.

§ **36**. C'est au ch. **12** que nous entrons dans la septième section, les Tholdoth d'Abraham dont, comme nous l'avons dit, la suscription manque. P débute (**12** 4b-5) par la migration de Charan en Canaan, enregistre la séparation d'avec Lot (**13** 6, 11b-12a) [2]; il mentionne Agar et la naissance de son fils Ismaël (**16** 1a, 3, 15-16).

Au ch. **17** nous trouvons la version sacerdotale du pacte conclu entre Dieu et Abraham, avec le signe de la circoncision, et le changement des noms du patriarche et de sa femme. Ce chapitre fait donc pendant au ch. **15** JE.

La destruction de Sodome et le salut de Lot sont racontés en un verset (**19** 29); il n'est pas inutile de faire remarquer d'une part que cette phrase unique constitue un récit tout à fait suffisant, quoique très bref, des événements, et d'autre part que le retranchement de ces trois lignes ne nuit en rien au reste de la narration qui provient de J.

P rapporte (**21** 1b, 2b-5) la naissance et la circoncision d'Isaac, puis (**23**) la mort de Sara et l'achat de la caverne de Macpéla; enfin (**25** 7-11a) la mort d'Abraham [3].

[1] La divergence, signalée plus haut à propos des chiffres du ch. **5**, reparaît ici : le texte du Pentateuque juif, celui du Pentateuque samaritain et celui des Septante diffèrent sensiblement.

[2] Les traducteurs, par exemple Segond, masquent volontiers le caractère brusque des transitions d'un document à un autre par des « c'est ainsi que », des « aussi », des « encore », des « alors » qui ne sont point dans l'original. Voir par ex. : Gen. **13** 11b, **41** 43b, **50** 12, Ex. **1** 11b, 13, 15, **2** 23, **6** 2, etc.

[3] Si nous rapprochons les uns des autres les passages, conservés dans la Genèse, dans lesquels P relate la vie d'Abraham, nous obtenons le récit

Les Tholdoth d'Ismaël (**25** 12-17) forment la huitième section.

La neuvième (Tholdoth d'Isaac) débute avec **25** 19-20 et se continue dans 26b. La mention des femmes héthiennes d'Esaü (**26** 34-35) et de l'antipathie éprouvée contre elles par Rebecca (**27** 46) motive pour P le départ de Jacob se rendant à Paddan-Aram chez Laban (**28** 1-5); il y ajoute l'indication d'un troisième mariage d'Esaü avec une Ismaélite (6-9).

Très rares sont dans les pages suivantes de la Genèse les éléments fournis par P (**29** 24, 29, **31** 18b, **33** 18b, **34** 1-2a, 4, 6, 8-10, 13-18, 20-24, 27-29). La façon dont P présente les faits relatifs à Dina est plus favorable aux Sichémites que la

suivant: **12** 4b Abram était âgé de 75 ans lorsqu'il sortit de Charan. 5 Abram prit Saraï, sa femme, et Lot, fils de son frère, avec tous les biens qu'ils possédaient et les serviteurs qu'ils avaient acquis à Charan. Ils partirent pour aller au pays de Canaan, et ils arrivèrent au pays de Canaan. **13** 6 Et le pays était insuffisant pour qu'ils demeurassent ensemble, parce que leurs biens étaient trop considérables, et ils ne demeurèrent pas ensemble. 11b Et ils se séparèrent l'un de l'autre. 12a Abram habita dans le pays de Canaan et Lot habita dans les villes du Ghôr (vallée du Jourdain). **16** 1a Et Saraï, femme d'Abram, ne lui avait point donné d'enfant; 3 et Saraï, femme d'Abram, prit Agar l'Egyptienne, sa servante, après qu'Abram eut habité dix ans dans le pays de Canaan, et la donna pour femme à Abram, son mari. 15 Et Agar enfanta un fils à Abram, et Abram donna le nom d'Ismaël au fils qu'Agar lui enfanta. 16 Abram était âgé de 86 ans lorsqu'Agar enfanta Ismaël à Abram. **17** [Ici vient se placer le ch. **17** entier; je m'abstiens de le reproduire]. **19** 29 Et lorsque Dieu détruisit les villes du Ghôr, Dieu se souvint d'Abraham et fit échapper Lot du milieu du bouleversement, lorsqu'il bouleversa les villes dans lesquelles Lot habitait. **21** 1b Et l'Eternel [Dieu] accomplit pour Sara ce qu'il avait dit, 2b au temps fixé dont Dieu lui avait parlé. 3 Et Abraham donna le nom d'Isaac au fils qui lui était né, que Sara lui avait enfanté. 4 Et Abraham circoncit son fils à l'âge de huit jours comme Dieu le lui avait commandé. 5 Et Abraham était âgé de 100 ans quand Isaac son fils lui naquit. **23** [Même remarque que ci-dessus pour le ch. **17**]. **25** 7 Voici les jours des années d'Abraham. Il vécut 175 ans. 8 Et Abraham expira et mourut dans une heureuse vieillesse, âgé et rassasié de jours et il fut recueilli auprès de ses ancêtres. 9 Et Isaac et Ismaël, ses fils, l'enterrèrent dans la caverne de Macpéla, dans le champ d'Ephron, fils de Tsokhar, le Héthien, vis-à-vis de Mamré, 10 à savoir le champ qu'Abraham avait acheté des fils de Heth. C'est là que fut enterré Abraham, ainsi que Sara sa femme. 11a Et après la mort d'Abraham, Dieu bénit Isaac son fils.

version de J et souligne d'autant plus la violence criminelle des fils de Jacob; on ne peut du reste prouver que P désignât nominativement Siméon et Lévi.

Au ch. **35** 9-13, 15, P montre Jacob arrivant à Béthel. Il rattache à ce passage deux faits qui, d'après les sources populaires J et E, ont leur place ailleurs. D'après P Jacob reçut alors le nom d'Israël, tandis que d'après J (**32** 28) cette appellation est en corrélation avec la scène de Péniel. En outre J attribue l'origine du nom de Béthel (**28** 19) à une circonstance antérieure, tandis que d'après P il n'apparaît qu'au retour de Paddan-Aram.

35 22b-29 donne la liste des fils de Jacob; puis il indique son arrivée auprès d'Isaac et la mort de ce dernier.

La dixième section (Tholdoth d'Esaü, ch. **36**) renferme de copieux renseignements sous forme généalogique, concernant les tribus et les clans du peuple édomite. Nous y retrouvons les trois femmes d'Esaü, et quoique leur mention ici provienne de P aussi bien que plus haut (**26** 34-35, **28** 9), il subsiste entre ces deux passages des divergences irréductibles, ce qui prouve clairement que les informations de P lui-même n'étaient pas toutes puisées à la même source.

La onzième et dernière section contient les Tholdoth de Jacob. Celles-ci s'ouvrent au ch. **37** 1-2a pour reprendre avec **46** 5b-27, où nous lisons, non seulement les noms des fils de Jacob, mais ceux de leurs enfants et petits-enfants.

P fournit ensuite quelques renseignements sur l'établissement des Israélites en Egypte, la mort de Jacob et son enterrement (**47** 7-11, 27b-28, **48** 3-7, **49** 1a, 28b-33, **50** 12-13). P place naturellement à Macpéla ce dernier événement, tandis que J parle à ce même propos de l'aire d'Athad au delà du Jourdain.

2. Le Document sacerdotal dans l'Exode.

§ **37** Avec le commencement du livre de l'Exode cesse la division de P en Tholdoth.

Au ch. **1** 1-5, 7, 13-14, P signale brièvement l'accroissement des Israélites et leur oppression par les Egyptiens. La suite immédiate se trouve dans **2** 23b (dont la traduction

exacte est : « Et les enfants d'Israël gémirent à cause de la servitude, et ils crièrent, et leur clameur monta vers Dieu à cause de la servitude »), 24 et 25. Puis vient **6** 2-8 (dont les premiers mots doivent être traduits par : « Et Dieu parla à Moïse et lui dit... »). Ce passage est d'une haute importance; il révèle pourquoi jusqu'ici le Document sacerdotal s'est systématiquement abstenu d'employer en parlant de Dieu le nom de Yahvé (« l'Eternel » dans nos versions françaises). Pour lui, en effet, c'eût été un anachronisme que d'introduire prématurément une appellation qu'il considère comme inconnue avant la vocation de Moïse. P postule bien l'identité du Dieu des patriarches avec le Dieu qui, à partir de Moïse, a pris un nom nouveau. « Je suis Yahvé, est-il dit ; je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme El-Schaddaï (Dieu fort, Dieu puissant), mais je n'ai pas été connu d'eux sous mon nom de Yahvé (l'Eternel). » Nous avons donc ici dans P l'équivalent, le parallèle du récit de la vocation de Moïse que nous avons trouvé dans Ex. **3-4** d'après JE. Et nous rappelons que c'est aussi à partir de ce dernier passage que le document E, après avoir dès son commencement évité de se servir du nom de Yahvé, se met à l'employer couramment, après en avoir donné l'interprétation [1]

La suite du ch. **6** (9-30) entreprend le récit des démarches de Moïse auprès des Hébreux d'une part et de Pharaon d'autre part, et donne ce qui, d'après la suscription (v. 14), semblerait devoir être un tableau généalogique de tous les chefs de famille des douze tribus d'Israël ; en fait, ce tableau s'arrête après avoir énuméré les Rubénites, les Siméonites et les Lévites, parce que ces derniers l'amènent à enregistrer Moïse et sa famille, ce qui était manifestement le but poursuivi.

Dans les ch. **7 11**, dont nous avons déjà plus haut signalé le caractère complexe, les passages appartenant à P sont : **7** 1-13, 19-20a, 21b-22, **8** 1-3, 11b-15, **9** 8-12, **11** 9-10. P connaissait donc au moins cinq des plaies d'Egypte, et peut-être davantage si nous admettons, ce qui est fort possible, que certaines parties de sa narration aient été retranchées.

Il expose, en grand détail, au ch. **12** 1-20, 43-49, le rituel

[1] Voir plus haut p. 60-61.

de la Pâque et de la fête des pains sans levain. Puis, en quelques traits (**12** 28, 37a, 40-42, 50-51), il décrit l'exode des Israélites et pose (**13** 1-2) le principe de la consécration des premiers-nés.

Au ch. **14** 1-4, 8-9, 15-18, 21a, 21c-23, 26-27a, 28-29, il contribue pour sa part, à côté de J, à retracer la délivrance d'Israël et le désastre des Egyptiens dans la mer Rouge.

Au campement des Israélites dans le désert de Sin (**16** 1-3 P) se trouve rattaché le récit du don de la manne que P décrit longuement (5-36).

Quelques traces de P dans **17** 1a, **19** 1-2a, **24** 1-2, 15b-18a, sont tout ce que nous avons à relever jusqu'au début de la section considérable (**25** 1-**31** 18a), entièrement sacerdotale, qui contient toutes les instructions pour l'érection et l'aménagement du tabernacle : l'arche, la table des pains de proposition, le chandelier d'or, les tapis, la charpente, les rideaux, l'autel des holocaustes, le parvis, l'huile des lampes sont successivement décrits (**25-27**). Puis viennent les dispositions relatives aux vêtements d'Aaron et de ses fils, à la cérémonie de leur consécration, au sacrifice quotidien (**28-29**). Les ordres concernant l'autel des parfums (**30** 1-10) sembleraient mieux à leur place plus haut, à côté de la table des pains et du chandelier (**25**) ; ceux qui se rapportent à la cuve d'airain (**30** 17-21) devraient plutôt être rattachés à la description du parvis (**27**) ; ce ch. **30** apparaît donc comme une sorte d'appendice ou de complément, réglant des questions omises précédemment et y ajoutant des stipulations touchant l'impôt du demi-sicle (11-16), l'huile de consécration (22-33) et le parfum du sanctuaire (34-38).

La péricope suivante (**31** 1-11) nomme les deux hommes auxquels est confiée l'exécution de tous les travaux énumérés dans les chapitres précédents. Enfin les v. 12-18a contiennent le commandement de l'observation rigoureuse du sabbat avec des développements et des sanctions qui ne figurent pas dans le texte plus simple du Décalogue.

Les ch. **32-34** ne renferment pas d'éléments sacerdotaux, sauf le passage **34** 29-35 décrivant l'aspect rayonnant du visage de Moïse.

Aux ch. **25-31**, que nous avons analysés et qui donnent les instructions à suivre, correspondent et font pendant les ch. **35-40** qui enregistrent l'exact accomplissement de ces ordres. Au « tu feras, vous ferez » des premiers répond le « il fit, ils firent » des seconds ; des passages entiers sont ainsi en parallélisme étroit les uns avec les autres. La symétrie n'est pourtant pas aussi complète qu'on pourrait s'y attendre. Le ch. **35** consigne la liste des offrandes apportées par le peuple et y ajoute la désignation des deux artistes (30-35, comp. **31** 1-11).

Vient ensuite la description du tabernacle : tapis, charpente, rideaux (**36**, comp. **26**) ; puis l'arche, la table des pains, le chandelier, l'autel des parfums, l'huile et le parfum (**37**, comp. **25**, **30** 1-10, 22-38) ; ici, comme on le voit, le classement est plus méthodique que dans **25-31**. Le ch. **38** rapporte ce qui concerne l'autel des holocaustes, la cuve, le parvis (comp. **27** 1-8, **30** 17-21, **27** 9-19), et y ajoute les chiffres des dépenses occasionnées par l'érection du tabernacle et de tout ce qu'il devait contenir

Répondant au ch. **28** qui prescrit la confection des vêtements sacerdotaux, le ch. **39** raconte en termes identiques l'accomplissement de cette tâche. On s'attendrait à trouver immédiatement ensuite un chapitre qui fasse pendant au ch. **29** (consécration des prêtres et institution du sacrifice quotidien), mais il n'en est point ainsi et ce morceau ne se rencontre que plus loin dans le livre du Lévitique (**8**). En revanche l'Exode se termine (**39** 32-43, **40**) en relatant l'achèvement des travaux du tabernacle et son installation définitive.

Les ch. **35-40** paraissent avoir été composés à une époque plus tardive que **25-31**, et par des mains différentes. Certains indices porteraient à supposer qu'ils n'ont revêtu leur forme définitive qu'après la rédaction de la version des Septante.

3. Le Document sacerdotal dans le Lévitique.

§ **38**. Le Lévitique appartient tout entier au Document sacerdotal, ce qui n'exclut pas une certaine variété dans son sein ; ici, comme ailleurs du reste dans les pages de P, on peut relever les traces de divers groupements préalables et

d'une pluralité de sources législatives, agglomérées par l'auteur du document.

Un premier groupe embrasse les ch. **1-7** : il est consacré aux sacrifices. En première ligne (**1**) figure l'holocauste (en hébreu *ola*), c'est-à-dire le sacrifice intégral, où la victime est entièrement consumée sur l'autel. Ensuite vient (**2**) l'offrande ou oblation (*minkha*) qui, telle qu'elle est décrite ici, est un sacrifice purement végétal consistant en farine et en huile. La législation renseigne sur le côté cérémoniel de ces deux sortes de sacrifices sans fournir aucune explication sur leur signification religieuse. Elle n'en donne pas davantage sur une troisième espèce de sacrifices qu'elle décrit au ch. **3** et dont elle indique les rites ; mais du moins ici la dénomination usitée (*schelamim*) jette du jour sur le sens de l'acte. Il s'agit en effet de « rémunération » (ou d'après une autre étymologie de « prospérité »), ce qui attribue à ce sacrifice un caractère de reconnaissance et d'actions de grâces, soit en présence de bienfaits déjà reçus, soit en anticipation confiante de bienfaits à venir.

Les ch. **4** et **5** sont consacrés à fixer les règles d'une nouvelle catégorie de sacrifices, ceux qui ont pour objet le pardon divin[1], en présence d'une faute commise par un prêtre, par le peuple tout entier, par un chef ou par un simple particulier. La façon la plus simple et la plus juste de définir ces sacrifices est de les appeler « sacrifices de repentance », et leur rituel symbolise le pardon octroyé par Dieu au coupable. Il y en a du reste deux variétés, le sacrifice « pour le péché » (*khattat*) et le sacrifice « pour l'infidélité » (*ascham*) ; il est malaisé de discerner clairement leur différence, car si le ch. **4** se rapporte indubitablement au sacrifice « pour le péché » et **5** 14-26 au sacrifice « pour l'infidélité », il demeure incertain auquel des deux s'applique **5** 1-13 et s'il faut rattacher ce morceau à ce qui précède ou à ce qui suit.

Un certain nombre d'ordonnances complémentaires tou-

[1] Il faut sans hésiter préférer le terme de pardon à celui d'expiation ; le sujet du verbe hébreu en cause n'est jamais le coupable mais Dieu, ou son représentant le prêtre, ou encore la victime, instrument passif de l'acte.

chant les diverses sortes de sacrifices sont réunies dans les ch. **6-7**

Au ch. **8** nous trouvons la description qu'on se serait attendu à rencontrer dans l'Exode après le ch. **39** pour correspondre au ch. **29** et qui se trouve reportée ici, à savoir la consécration d'Aaron et de ses fils. Le ch. **9** y ajoute l'énumération des sacrifices offerts par eux; le ch. **10** raconte la fin tragique des deux fils aînés d'Aaron, Nadab et Abihu, et l'ordre donné aux prêtres de s'abstenir de toute manifestation extérieure de deuil; cette interdiction se retrouve plus loin (**21** 10) sous une forme moins générale, limitée au grand prêtre. La suite du chapitre défend aux prêtres l'usage de boissons enivrantes dans l'exercice de leurs fonctions et renferme encore quelques préceptes relatifs à leur nourriture.

Au ch. **11** est dressée la liste des animaux purs et impurs, avec l'indication des deux conditions requises pour classer un animal dans la première catégorie. Ce chapitre ouvre une nouvelle série de textes législatifs concernant la pureté. Après ce qui a trait à la nourriture viennent des lois relatives aux femmes en couches (**12**), à la lèpre (**13** et **14**), aux impuretés sexuelles (**15**).

Le ch. **16** fixe le rituel du « jour des expiations », avec le sacrifice d'un bouc et l'envoi d'un autre bouc dans le désert « pour Azazel ».

Le ch. **17** prend des mesures à l'égard des sacrifices irréguliers, il interdit de manger du sang (comp. Gen. **9** 4 P) et prescrit une purification pour quiconque mangera une bête morte.

Les ch. **18** et **20** traitent des unions illicites et des désordres sexuels en général; les interdictions sont formulées au ch. **18**, les pénalités énoncées au ch. **20**; ce dernier parle aussi des sacrifices humains, de la divination, des fils rebelles, pour les condamner; il recommande la distinction entre animaux purs et impurs (comp. **11**).

Entre ces deux chapitres, si étroitement liés l'un à l'autre par leur contenu, vient s'interposer le chapitre le plus remarquable à coup sûr de tout le Lévitique, le **19**. Il débute par la parole célèbre : « Soyez saints, car je suis saint, moi,

l'Eternel, votre Dieu », et il la fait suivre d'une série de commandements dont quelques-uns sont du domaine rituel ou concernent des sujets d'importance secondaire, mais dont la plupart touchent aux questions les plus graves. On y trouve (3, 4, 11, 12, 13, 29, 30) des échos très nets du Décalogue, et (17-18, comp. 33-34) le précepte de l'amour du prochain, étendu même aux étrangers en séjour Mentionnons encore les égards envers les vieillards, les aveugles et les sourds, la probité dans l'emploi des poids et mesures, la condamnation des calomniateurs, la polémique contre diverses superstitions païennes. Ce qui manque le plus dans ce beau recueil de commandements, c'est un arrangement méthodique. On peut reconnaître en tout cas la trace de deux groupements indépendants l'un de l'autre (voir v 19 et 37) ; on remarquera aussi l'alternance du pluriel et du singulier, et le retour fréquent, en façon de refrain, des mots : « Je suis l'Eternel, votre Dieu », « Je suis l'Eternel ».

Avec le ch. **21**, nous revenons au sacerdoce et nous lisons une série de prescriptions concernant Aaron et ses descendants, et destinées à leur assurer un degré supérieur de pureté légale. Le ch. **22** se meut sur le même terrain sans se limiter aussi strictement à la race sacerdotale ; il renferme certaines stipulations concernant le choix des victimes.

Le catalogue des fêtes religieuses de l'année israélite est dressé au ch. **23** avec l'indication exacte de la date, de la durée et du rituel de chacune de ces solennités.

24 1-9 est un post-scriptum complétant Ex. **25-31** par des instructions relatives à l'huile du chandelier et aux pains de proposition ; 10-23 rapporte une anecdote à laquelle sont rattachées une loi condamnant à mort les blasphémateurs et d'autres ordonnances légales sans rapport avec l'incident.

L'année sabbatique, revenant tous les sept ans, et l'année du jubilé, revenant tous les cinquante ans, font l'objet de mesures variées (**25**) concernant les terres, les maisons, les indigents, les esclaves.

Le ch. **26**, après avoir rappelé quelques principes fondamentaux, les accompagne de promesses et de menaces, et se termine par une formule finale de conclusion (46). Il n'y en

a pas moins encore un ch. **27** qui traite des vœux et des dîmes, et qui finit par une formule analogue à celle du précédent (34).

4. Le Document sacerdotal dans les Nombres.

§ **39**. Le livre des Nombres commence par l'indication des princes des douze tribus qui coopèrent avec Moïse et Aaron pour le dénombrement général des hommes d'Israël, dénombrement qui donne un total de 603 550 guerriers (**1**). Le ch. **2** règle l'ordre de campement et l'ordre de marche d'Israël au désert ; la tente d'assignation est placée au centre du camp. Le ch. **3**, complétant sur un point spécial le ch. **1**, donne le recensement de la tribu de Lévi et détermine les fonctions respectives des familles qui la composent ; ce sujet se poursuit jusqu'à la fin du ch. **4**.

Les ch. **5** et **6** traitent divers sujets sans liaison les uns avec les autres : bannissement des impurs (**5** 1-4), restitution d'objets volés (5-10), loi « sur la jalousie » (11-31), loi sur le naziréat[1] (**6** 1-21), formule de bénédiction liturgique[2] (22-27).

Avec le ch. **7**, nous revenons au tabernacle et à sa dédicace, à l'occasion de laquelle sont énumérés les dons faits par les douze princes des tribus d'Israël. Il est à noter que les douze dons sont absolument identiques et que le texte reproduit douze fois la même liste, après quoi vient l'addition générale ; ce chapitre aurait donc pu être abrégé de beaucoup.

Le ch. **8** débute par quelques versets (1-4) qui sont encore un post-scriptum à la description des ustensiles du tabernacle ; puis vient le rituel de la consécration des lévites (5-26). Le ch. **9** décrit la célébration de la Pâque et ajoute quelques prescriptions complémentaires à ce propos (1-14) ; il contient en outre (15-23) un passage relatif à la nuée. Le ch. **10** 1-10 règle l'emploi des trompettes d'argent à l'usage des prêtres.

[1] Il est désirable de substituer au terme nazaréen le mot naziréen, qui se rapproche davantage de l'hébreu *nazir* et qui évite toute confusion avec Nazaréen dans le sens d'habitant de Nazareth.

[2] Il est difficile de déterminer quelle peut être l'ancienneté de cette formule, qui est devenue courante dans les cultes des églises chrétiennes.

La narration du voyage des Israélites dans le désert reprend (**10** 11-28) avec une énumération des douze tribus et de leurs chefs d'après leur ordre de marche. Les ch. **13** et **14** renferment, en fait d'éléments sacerdotaux : **13** 1-17a, 21, 25-26a, 32a, **14** 1-2, 5-7, 10, 26-30, 34-38. P donne les noms des douze éclaireurs. D'après lui, l'exploration du pays a été poursuivie « jusqu'à Rehob sur le chemin de Hamath », ce qui signifie la Galilée septentrionale, et elle a duré quarante jours.

Le ch. **15**, entièrement sacerdotal, pose des règles générales relatives aux sacrifices (1-16), aux prémices (17-21), à la propitiation des péchés collectifs ou individuels (22-31); il rapporte le cas d'un homme lapidé pour avoir travaillé le jour du sabbat (32-36) et institue le port de franges au bord des vêtements (37-41).

Dans le ch. **16**, les données relatives à Koré proviennent de P; voir 1a, 2b-11, 16-24, 27a, 32b, 35-50. Le ch. **17**, racontant la floraison de la verge d'Aaron, s'y rattache étroitement, et le ch. **18** ne s'écarte guère du même sujet en traitant des droits et des devoirs de la tribu sacerdotale (sacrifices, premiers-nés, dîmes). Le ch. **19** renferme la loi relative au rite de « la vache rousse » ou de « l'eau de purification ».

20 1a, 2, 3b-4, 6-13, 22-29 relatent divers incidents tels que l'eau jaillissant du rocher et la mort d'Aaron. Le récit de P se poursuit dans **21** 4a, 10-11, **22** 1 et aboutit **25** 6-18 à l'histoire de l'exploit de Phinées, petit-fils d'Aaron [1].

Dans les ch. **26-31**, tout appartient à P Le ch. **26** rapporte le second dénombrement, donnant comme total 601 730 guerriers. Ce chiffre ressemble fort à celui du premier dénombrement (**1** 46, **2** 32), mais les nombres indiqués pour les diverses tribus présentent de très notables différences d'un recensement à l'autre.

Le ch. **27** aborde un cas particulier, celui des filles de Tselophkad : il s'agit de l'héritage d'un homme ne laissant que des filles. La suite du même chapitre (12-23) traite de la succession de Moïse confiée à Josué. **28-29** revient en grand

[1] Dans ce passage, P met en scène les Madianites, tandis que JE parle des Moabites.

détail sur les fêtes et solennités religieuses et sur les sacrifices qui doivent s'y célébrer. **30** est relatif aux vœux. **31**, faisant suite à **25**, raconte une campagne victorieuse contre Madian et fixe à ce propos certains principes concernant l'usage et le partage du butin.

Dans le ch. **32**, où JE prédomine, quelques renseignements sont fournis par P : 18-19, 28-33.

33-36 forme de nouveau une section entièrement sacerdotale. Le ch. **33** contient un catalogue circonstancié des stations du peuple israélite dans son voyage d'Egypte en Canaan. Cet intéressant document, incorporé par P dans son œuvre, paraît avoir une origine à part et ne s'harmonise complètement avec aucun des récits que nous possédons sur le séjour au désert. Le chapitre se termine par des ordres concernant la conquête de Canaan, suivis, au ch. **34**, d'instructions relatives aux frontières du pays et à son partage entre les tribus. Le ch. **35** institue les villes lévitiques et les villes de refuge, et détermine à ce propos les droits de la vengeance du sang. Le ch. **36** reprend la question de l'héritage des filles de Tselophkad et la règle définitivement. Le livre des Nombres se termine par une formule de conclusion générale (13).

5. Le Document sacerdotal dans le Deutéronome.

§ **40**. C'est à peine si nous rencontrons quelques faibles traces de P dans le Deutéronome. Peut-être faut-il lui attribuer **4** 41-43 (choix de trois villes de refuge à l'est du Jourdain); ce passage viendrait compléter Nombr. **35**. On peut également assigner à P Deut. **32** 48-52, annonçant la mort prochaine de Moïse, et dans le ch. **34** les v. 1a, 7-9, rapportant cet événement et l'élévation de Josué au pouvoir.

IV. Genèse 14.

§ **41**. Il nous reste à parler du ch. **14** de la Genèse que l'on ne peut attribuer à aucun des documents que nous avons analysés. Il semble donc que ce morceau ait une origine tout à fait à part. Il présente quelques caractères qui le rapprocheraient de P ; mais à d'autres égards il en diffère essen-

tiellement. Le sujet de ce chapitre de provenance énigmatique est la campagne du roi d'Elam, Kedor-Laomer, et de ses alliés, leurs conquêtes en Palestine, la défaite du roi de Sodome et de ses auxiliaires, la captivité de Lot, l'expédition hardie d'Abraham qui délivre les prisonniers. A ce récit vient se joindre l'épisode de Melchisédek, « roi de Salem » et « prêtre du Dieu Très-Haut », qui bénit Abraham et auquel celui-ci paie la dîme.

Tableau de la répartition des sources dans le Pentateuque.

(Les deux lettres « e. e. » signifient « en entier ».)

§ **42**. Nos lecteurs ne doivent pas s'attendre à trouver dans ce tableau jusqu'aux moindres détails de l'analyse critique. Ainsi, il n'a pas été possible d'indiquer les interversions effectuées au moment où les documents ont été combinés ensemble : Gen. **7** 16b-17 se trouvait probablement dans le texte original du Yahviste entre le v 9 et le v. 10 ; Gen. **8** 6a précédait 2b ; et ainsi de suite.

Ainsi encore, on n'a pu enregistrer les petites retouches faites à un texte provenant d'un document et empruntées au texte d'une autre source : on rencontre des éléments procédant de P (aux v. 6b, 15, 18) dans le récit yahviste Gen. **26** 1-33 ; Gen. **41** E contient quelques traces de J et de P ; des éléments élohistes interviennent dans des récits yahvistes Ex. **7** 17, **9** 24a, **10** 14a, **14** 10b, 19a, et l'on pourrait multiplier ces exemples. Si nous avions voulu introduire toutes ces remarques dans notre tableau, et y faire figurer les retouches dues aux rédacteurs, le résultat aurait été par trop complexe. Tel qu'il est, le tableau ci-dessous nous paraît répondre à son but, qui est de donner au lecteur une idée suffisamment exacte de la distribution des divers documents.

GENÈSE

Chapitre	J	E	P
1			e. e.
2	4b-25		1-4a
3	e. e.		
4	e. e.		
5	29		1-28, 30-32
6	1-8		9-22
7	1-5, 7-10, 12, 16b-17, 22-23		6, 11, 13-16a, 18-21, 24
8	2b-3a, 6-12, 13b, 20-22		1-2a, 3b-5, 13a, 14-19
9	18-27		1-17, 28-29
10	8-19, 21, 24-30		1-7, 20, 22-23, 31-32
11	1-9, 28-30		10-27, 31-32
12	1-4a, 6-20		4b-5
13	1-5, 7-11a, 12b-18		6, 11b-12a
14	d'un document à part		
15	e. e.	e. e.	
16	1b-2, 4-14		1a, 3, 15-16
17			e. e.
18	e. e.		
19	1-28, 30-38		29
20		e. e.	
21	1a, 2a, 33	6-32, 34	1b, 2b-5
22	15-18, 20-24	1-14, 19	
23			e. e.
24	e. e.		
25	1-6, 11b, 18, 21-26a, 27-34		7-11a, 12-17, 19-20, 26b
26	1-33		34-35
27	1-45		46
28	10, 13-16, 19	11-12, 17-18, 20-22	1-9
29	2-14, 31-35	1, 15-23, 25-28, 30	24, 29
30	3b-5, 7, 9-16, 24-43	1-3a, 6, 8, 17-23	
31	1, 3, 46, 48-50	2, 4-18a, 19-45, 47, 51-55	18b
32	3-13a, 22, 24-32	1-2, 13b-21, 23	
33	1-17	18b-20	18a
34	2b-3, 5, 7, 11-12, 19, 25-26, 30-31		1-2a, 4, 6, 8-10, 13-18, 20-24, 27-29
35	14, 21-22a	1-8, 16-20	9-13, 15, 22b-29
36			e. e.
37	3-4, 12-13, 14b, 18b, 21, 23a, 25-27, 28b, 31a, 32b-33	2b, 5-11, 14a, 15-18a, 19-20, 22, 23b-24, 28a, 28c-30, 31b-32a	1-2a

Chap.	J	E	P
37	35	34, 36	
38	e. e.		
39	e. e.		
40		e. e.	
41		e. e.	
42	38	1-37	
43	1-13, 15-23a, 24-34	14, 23b	
44	e. e.		
45		e. e.	
46	28-34	1-5a	5b-27
47	1-6, 13-27a, 29-31	12	7-11, 27b-28
48		1-2, 8-22	3-7
49	1b-28a		1a, 28b-33
50	1-11, 14	15-26.	12-13

EXODE

Chap.	J	E	P
1	6, 8-12	15-22	1-5, 7, 13-14
2	15-23a	1-14	23b-25
3	7-8, 16-20	1-6, 9-15, 21-22	
4	1-16, 19-20a, 22-31	17-18, 20b-21	
5	e. e.		
6	1		2-30
7	14-18	20b-21a	1-13, 19-20a
7	23, 25-29	24	21b-22
8	4-11a, 16-28		1-3, 11b-15
9	1-7, 13-21, 23b-34	22-23a, 35	8-12
10	1-7, 13b-19, 28-29	8-13a, 20-27	
11	4-8	1-3	9-10
12	21-27, 29-30		1-20, 28
12		31-36, 37b-39	37a, 40-51
13	} 3-22	} 3-22	1-2
14	5-7, 10-14		1-4, 8-9, 15-18
14	19-20, 21b, 24-25, 27b, 30-31		21a, 21c-23, 26-27a, 28-29
15	22-27	1-21	
16	4		1-3, 5-36
17	1b-2, 7	3-6, 8-16	1a
18		e. e.	
19	20-25	2b-19	1-2a
20	22-26	1-21	
21-23		e. e.	
24	9-11	3-8, 12-15a, 18b	1-2, 15b-18a
25-			

Ch.	J	E	P
30			e. e.
31		18b	1-18a
32	9-14	1-8, 15-35	
33		e. e.	
34	1-28		29-35
35-40			e. e.

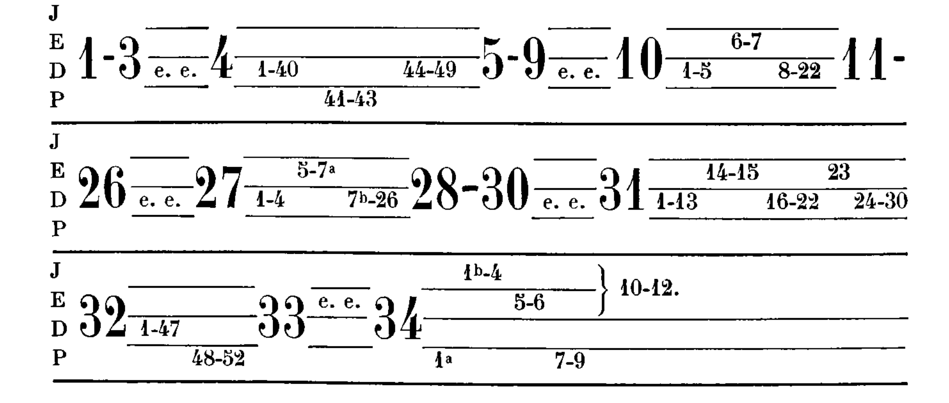
LÉVITIQUE

P 1-27.

NOMBRES

Ch.	JE	P
1-9		e. e.
10	29-36	1-28
11-12	e. e.	
13	17b-20, 22-24	1-17a, 21
13	26b-31, 32b-33	25-26a, 32a
14	3-4, 8-9, 11-25, 31-33	1-2, 5-7, 10, 26-30
14	39-45	34-38
15		e. e.
16	1b-2a, 12-15, 25-26, 27b-32a	1a, 2b-11, 16-24, 27a
16	33-34	32b, 35-50
17-19		e. e.
20	1b, 3a, 5, 14-21	1a, 2, 3b-4, 6-13, 22-29
21	1-3, 4b-9, 12-35	4a, 10-11
22	2-41	1
23-24	e. e.	
25	1-5	6-18
26-31		e. e.
32	1-17, 20-27, 34-42	18-19, 28-33
33-36		e. e.

DEUTÉRONOME



CHAPITRE II

Les documents : étude comparative.

I. Au point de vue législatif.

§ **43**. La part de chacun des documents étant déterminée par l'analyse que nous venons d'en faire, il s'agit maintenant de les étudier comparativement, afin d'arriver à donner de chacun d'eux une caractéristique aussi complète que possible. Il y aura lieu pour cela de les envisager successivement sous divers angles et, pour commencer, nous nous placerons sur le terrain législatif.

Nous avons vu que chacun des documents renferme des lois plus ou moins codifiées. C'est dans les vieux recueils populaires de J et de E, où prédomine la narration, que l'élément législatif est le moins fortement représenté ; il n'est pourtant pas totalement absent. Le Décalogue (Ex. **20** E) et le Livre de l'Alliance (Ex. **21-23** E) ont une importance qu'il est impossible de méconnaître ; ils sont d'ailleurs renforcés et complétés par ce que nous avons appelé le Petit livre de l'Alliance (Ex. **34** J) et par un autre fragment yahviste (Ex. **20** 22-26), qui, pour être court, n'en a pas moins une portée significative. Nous avons ainsi, sinon une législation complète, du moins une série instructive d'exemples du droit israélite ancien. Ces dispositions légales se révèlent du reste comme n'ayant pas un caractère primaire, mais comme se composant d'un certain nombre de groupements qui présupposent des codifications antérieures. Et encore avant ces recueils, aujourd'hui disparus, de lois écrites primitives, il faut admettre l'existence d'un droit coutumier oral, traditionnel,

qui s'est perpétué au travers de maintes générations avant d'être documenté et fixé d'une façon définitive. Les portions législatives de J et de E ne sont donc ni le reflet immédiat des premières mesures légales adoptées par les Hébreux, ni même la première rédaction de lois écrites, mais déjà le résultat d'un travail de développement, d'extension, d'adaptation et de perfectionnement.

Un travail analogue s'est poursuivi chez les Babyloniens, pour aboutir dès le XXIIIe siècle av. J.-C. au code du roi Hammourabi. Ce remarquable recueil de lois, renfermant presque exclusivement des stipulations de droit civil, a été, comme on le sait, découvert dans le cours de l'hiver 1901-1902 par une mission scientifique française effectuant des fouilles sur l'emplacement de Suse, l'antique capitale de la Perse. Il est gravé sur une stèle de diorite et surmonté d'un bas-relief représentant le dieu Schamasch et le roi Hammourabi. Ce précieux monument est actuellement au Louvre. Il a déjà donné naissance à de nombreuses publications, amplement justifiées par l'importance du code qui y est gravé. La civilisation babylonienne devait avoir déjà atteint un degré avancé pour qu'une semblable législation pût être en vigueur. Au point de vue spécial qui nous occupe, le code d'Hammourabi présente un intérêt exceptionnel: il offre en effet, sur divers points, de frappantes analogies avec les lois du Pentateuque, et tout particulièrement avec le Livre de l'Alliance. Aussitôt après la découverte de ce vieux code babylonien, on émit l'idée que les lois d'Israël, ou du moins certaines d'entre elles, lui avaient été empruntées. Un examen ultérieur, plus approfondi, a conduit la généralité des savants modernes à une conclusion différente. Il leur semble préférable d'admettre que les deux législations, celle de Babylone et celle des Hébreux, ont une origine commune, mais qu'elles se sont développées d'une façon indépendante.

Les principes légaux contenus dans le Livre de l'Alliance sont donc très anciens. Il est impossible de déterminer l'époque où ils ont pris naissance. On ne peut pas davantage préciser le moment où le droit oral a été pour la première fois codifié par l'écriture, ni discerner par quelles rédactions

successives ont passé les lois finalement incorporées dans les deux plus anciens documents du Pentateuque. Quant au fond, cette législation est manifestement fort ancienne; quant à la forme, il est impossible de se prononcer d'une façon sûre. Certaines des prescriptions du Livre de l'Alliance peuvent avoir été formulées avant l'époque mosaïque, d'autres à cette époque même, d'autres plus tard encore, et le travail de retouches et de remaniements n'a probablement pas cessé de se poursuivre jusqu'au moment de la rédaction finale de nos sources.

Sur la base de la législation de J et de E, — qui n'est pour nous le point de départ que parce que nous ne possédons rien d'antérieur, — s'élève un édifice plus vaste, plus complet, plus systématique: la législation du document deutéronomiste. Quand nous l'envisageons dans ses rapports avec le Livre de l'Alliance, nous sommes également frappés de deux faits très importants [1]. D'une part, D plonge ses racines dans la législation antérieure, il s'en inspire, il la reprend, il lui est soumis, il veut être son continuateur et son propagateur. Et d'autre part, quoiqu'il parte des mêmes principes et qu'il soit animé du même esprit, ou plutôt parce qu'il part de ces principes et qu'il est animé de cet esprit, il fait faire des pas en avant à cette législation; il tire certaines conséquences; il n'est ni un successeur passif, ni un admirateur stérile, mais bien un héritier digne et capable de poursuivre et de faire progresser l'œuvre entreprise.

L'œuvre législative de P est plus étendue encore que celle de D; elle est tout à la fois plus et moins complète. Elle est plus complète sur le terrain des institutions religieuses, parce qu'elle entre beaucoup plus dans le détail et qu'elle élabore d'une façon circonstanciée tout un vaste ensemble de prescriptions cérémonielles. Elle est moins complète, parce qu'elle laisse de côté un grand nombre de sujets variés appartenant à la vie politique et sociale du peuple et qui trouvaient leur place marquée dans les lois de JE et de D. Elle s'adresse d'ailleurs de préférence et d'une façon quelque peu exclusive

[1] Il nous arrivera d'employer l'expression « Livre de l'Alliance » pour désigner d'une façon sommaire tous les éléments législatifs de JE.

à ce que nous pourrions appeler « le clergé », c'est-à-dire aux prêtres et aux autres ressortissants de la tribu de Lévi ; elle a, dans une large mesure, un caractère technique, professionnel, et ne s'adapte pas tant aux besoins généraux du peuple qu'à ceux, plus spéciaux, du sacerdoce. Ce n'est pas sans motif qu'Ed. Kœnig a appliqué au Document sacerdotal le qualificatif d'ésotérique.

L'inspiration religieuse ne fait défaut à aucun des documents législatifs du Pentateuque, mais elle porte un caractère laïque dans le Livre de l'Alliance et dans le Deutéronomiste, tandis que dans le Document sacerdotal la préoccupation « ecclésiastique » se fait sentir d'une façon prépondérante.

Nous passerons en revue un certain nombre de sujets à propos desquels nous pourrons confronter les textes parallèles des trois codes bibliques. Nous commencerons par quelques lois qui ne sont pas d'entre les plus importantes et qui précisément pour cette raison nous permettront peut-être de porter un jugement plus objectif.

1. Loi sur les bêtes mortes.

(Voir le tableau synoptique, p. 107.)

§ **44**. Le Livre de l'Alliance, posant le principe que les Israélites doivent être « des hommes saints pour l'Eternel », en déduit l'interdiction pure et simple de manger la chair d'une bête morte trouvée dans les champs où elle a péri sous la dent de quelque animal féroce ; il ordonne de l'abandonner aux chiens.

Si à cet énoncé bref et catégorique nous comparons le texte de D, nous retrouvons le même principe essentiel : l'interdiction de manger la chair d'une bête morte quelconque ; le terme employé ici est plus général que celui de l'Exode et s'applique tout aussi bien à l'animal mort de maladie. La différence porte sur l'usage à faire de cette viande interdite aux Israélites : D autorise à « la *donner* à l'étranger qui est dans les portes », ou bien à la *vendre* à une catégorie d'étrangers, à ceux du dehors, que l'hébreu appelle *nokri* tandis qu'il nomme *ger* les étrangers domiciliés dans le pays.

JE.

Ex. **22** 31 Vous serez pour
ıoi des hommes saints. Vous
e mangerez point de chair dé-
ırée dans les champs; vous
. jetterez aux chiens.

D.

Deut. **14** 21 Vous ne mangerez d'aucune bête morte; tu la donneras à l'étranger (*ger*) qui est dans tes portes afin qu'il la mange, ou tu la vendras à un étranger (*nokri*); car tu es un peuple saint pour l'Eternel ton Dieu.

P.

Lév **17** 15-16 Toute personne, indigène ou étrangère, qui mangera d'une bête morte ou déchirée, lavera ses vêtements et se lavera dans l'eau; et elle sera impure jusqu'au soir; puis elle sera pure. Si elle ne lave pas ses vêtements et ne lave pas son corps, elle portera la peine de sa faute.

JE.

Ex. **21** 2-6 Si tu achètes un
sclave hébreu, il servira six
ınées, mais la septième il sor-
ra libre sans rien payer. S'il
st entré seul, il sortira seul;
il avait une femme, sa femme
ortira avec lui. Si c'est son
ıaître qui lui a donné une
mme et qu'il en ait eu des
ls ou des filles, la femme et
s enfants seront à son maître
t il sortira seul.

Si l'esclave dit : J'aime mon
ıaître, ma femme et mes en-
ınts, je ne veux pas sortir
bre, alors son maître l'amè-
era auprès de Dieu, il l'amè-
era auprès de la porte ou du
oteau, et son maître lui per-
era l'oreille avec un poinçon
t l'esclave sera pour toujours
son service.

D.

Deut. **15** 12-18 Si l'un de tes frères hébreux, homme ou femme, se vend à toi, il te servira six années; mais la septième année tu le renverras libre de chez toi. Et lorsque tu le renverras libre de chez toi, tu ne le renverras point à vide; tu lui feras des présents de ton menu bétail, de ton aire, de ton pressoir, de ce que tu auras par la bénédiction de l'Eternel ton Dieu. Tu te souviendras que tu as été esclave au pays d'Egypte et que l'Eternel ton Dieu t'a racheté. C'est pourquoi je te donne aujourd'hui ce commandement.

Si ton esclave te dit : Je ne veux pas sortir de chez toi! parce qu'il t'aime, toi et ta maison, et qu'il se trouve bien chez toi, alors tu prendras un poinçon et tu lui perceras l'oreille contre la porte, et il sera pour toujours ton esclave. Tu feras de même pour ta servante. Tu ne trouveras point dur de le renvoyer libre de chez toi, car il t'a servi six ans, ce qui vaut le double du salaire d'un mercenaire, et l'Eternel ton Dieu te bénira dans tout ce que tu feras.

P.

Lév. **25** 39-46 Si ton frère devient pauvre près de toi, et qu'il se vende à toi, tu ne lui imposeras point le travail de l'esclave : il sera chez toi comme un mercenaire, comme un résident; il sera à ton service jusqu'à l'année du jubilé. Il sortira alors de chez toi, lui et ses enfants avec lui; et il retournera dans sa famille, et il retournera dans la propriété de ses pères. Car ce sont mes serviteurs, que j'ai fait sortir du pays d'Egypte; ils ne seront point vendus comme on vend les esclaves. Tu ne domineras point sur lui avec dureté, et tu craindras ton Dieu. C'est d'entre les nations qui vous entourent que tu prendras ton esclave et ta servante qui t'appartiendront, c'est d'elles que vous achèterez l'esclave et la servante. Vous en achèterez aussi d'entre les enfants des résidents qui demeureront chez vous, et de leurs familles qui seront chez vous, qu'ils auront engendrées dans votre pays; et ils seront votre propriété. Vous les laisserez en héritage à vos enfants après vous, comme une propriété; vous les garderez comme esclaves à perpétuité. Mais à l'égard de vos frères les enfants d'Israël, aucun de vous ne dominera avec dureté sur son frère. (Voir aussi la suite v. 47-55.)

Le commandement deutéronomistique constitue donc une atténuation du commandement précédent.

Avec P nous entrons sur un terrain différent. Pour les deux anciennes législations le principe était clair et simple: un Israélite ne mange pas de bête morte. P au contraire admet qu'on en mange moyennant un « acte de pénitence », à savoir l'accomplissement d'une opération rituelle, d'une ablution du corps et d'un lavage des vêtements; la culpabilité du délinquant ne dérive plus directement de sa faute, mais de la non-observation du rite prescit.

Comment essaierons-nous d'expliquer cette transformation graduelle de la loi? répugnait-on, en livrant aux chiens le corps d'un mouton tué par une bête fauve, à en perdre la valeur? et le législateur pouvait-il espérer une acceptation plus complète du principe fondamental en tolérant que la viande prohibée en Israël pût du moins servir aux étrangers? Cette mesure a-t-elle été à son tour inefficace? et le législateur sacerdotal s'est-il résigné à transporter la question sur le terrain des observances, afin de sauvegarder tout au moins la notion extérieure de pureté? Autant de questions qui se posent et auxquelles nous ne pouvons répondre, aucun texte ne venant nous renseigner sur l'historique de cette disposition légale dans la vie du peuple hébreu.

2. Loi sur les esclaves hébreux.

(Voir le tableau synoptique, p. 107.)

§ **45.** L'idée maîtresse de la loi que nous allons examiner est une idée d'humanité. Israël vivait sous le régime de l'esclavage. Comment eût-il pu en être autrement à une époque où cette institution était universellement admise et pratiquée et semblait à tous naturelle, légitime, indispensable? Il ne peut donc être question pour la législation hébraïque d'abolir l'esclavage; il lui suffit, et c'est son honneur, de l'entourer en pratique d'un ensemble de mesures humanitaires et protectrices. Cet effort paraît d'ailleurs n'avoir pas été vain, car nous ne trouvons dans l'histoire du peuple israélite aucune trace de ces mécontentements et de ces révoltes d'esclaves qui

jouent un rôle si considérable dans les annales de maint autre peuple de l'antiquité, de Rome en particulier.

Le Livre de l'Alliance admet qu'un Hébreu devienne l'esclave d'un de ses compatriotes, mais à terme seulement, pour une durée de six ans. La septième année il redevient libre de plein droit, emmenant sa femme s'il l'a amenée avec lui, mais la laissant derrière lui s'il a épousé une des esclaves appartenant à son maître; dans ce cas, les enfants issus de ce mariage resteront aussi au service du maître. Poussé par son attachement pour son maître, pour sa femme et ses enfants, l'esclave pourra ne pas user de son droit à la libération ; alors une cérémonie accomplie « auprès de Dieu » le marquera du sceau de l'esclavage à vie.

Le Deutéronomiste reproduit cette même loi avec quelques modifications intéressantes. Il stipule avec insistance que les femmes esclaves doivent être également au bénéfice des privilèges accordés aux hommes. Il impose au maître l'obligation d'enrichir par des présents l'esclave qui le quitte à l'échéance légale. Fidèle à son habitude de mêler les exhortations aux textes de loi, D rappelle à Israël qu'il a été esclave en Egypte, et fait valoir l'équité des mesures qu'il préconise. La loi du Deutéronomiste nous apparaît donc comme une édition revue et amendée de celle de l'Exode; elle semble indiquer que l'on contestait aux femmes le droit à la libération et elle y met bon ordre; bref elle marque un progrès. Un autre indice encore dénote la marche du temps et des idées : D supprime les mots « auprès de Dieu ». En effet, au temps du Livre de l'Alliance, il était aisé pour le maître et pour l'esclave de se rendre ensemble dans l'un des nombreux sanctuaires, publics ou privés, qui, comme nous le verrons, abondaient dans tout le pays jusqu'à la réforme de Josias. Mais pour D, qui professe le principe de l'unité du sanctuaire, il ne saurait être question d'exiger que le maître et l'esclave fissent tout exprès le voyage de Jérusalem[1].

La législation sacerdotale poursuit au fond le même but

[1] D'après une autre interprétation il y aurait eu au-dessus de la porte de chaque maison, ou dans le proche voisinage, une représentation de la divinité. Le Livre de l'Alliance y ferait allusion. On comprendrait d'autant

humanitaire que ses deux devancières; elle tend à adoucir le sort de l'homme réduit par l'indigence à se vendre à son prochain. A cet effet, elle lui enlève le nom et le caractère d'un esclave; elle en fait un serviteur, un employé, elle invite son maître à le traiter avec douceur comme faisant partie du peuple de Dieu, et, assimilant ce cas à d'autres concernant les champs, les maisons, etc., elle fait intervenir l'année du jubilé comme apportant à tout Hébreu sa libération définitive. Il n'y aura donc en Israël pas d'autres esclaves au sens propre du terme que ceux qui, par leur naissance, ne font pas partie du peuple hébreu; pour ceux-là l'année du jubilé n'aura pas d'effet. De plus, si l'Hébreu appauvri s'est vendu à un étranger, non seulement l'année du jubilé l'affranchira de droit, mais encore son rachat pourra s'effectuer à un moment quelconque.

Ces ordonnances de P diffèrent donc de celles que nous avons signalées plus haut par la substitution d'une échéance unique, la même pour tous les esclaves, à des échéances variables, dépendant pour chaque individu de la date à laquelle il avait aliéné sa liberté. Il semble en effet plus facile de faire aboutir une mesure générale, applicable à tous en même temps, que d'obtenir l'accomplissement de toute une série d'actes individuels, indépendants les uns des autres. Le Document sacerdotal nous apparaît ainsi comme ayant tenté d'atteindre le même but que ses prédécesseurs ou un but analogue par une voie différente et par un procédé qu'il y avait lieu d'espérer plus efficace.

Ce que nous venons d'avancer présuppose l'insuccès des dispositions prises par E, puis par D, en faveur des esclaves. De quel droit, nous demandera-t-on, statuer leur inefficacité? — Du droit que nous confère le témoignage d'un texte positif: Jér. **34** 8-22. Ce récit, singulièrement instructif, nous apprend que la loi prescrivant la libération des esclaves hébreux au bout de six ans de service demeurait lettre morte depuis longtemps; une crise terrible, le siège de Jérusalem, était venue rafraîchir la mémoire du peuple, et les esclaves

mieux dans cette hypothèse que D, plus tardif et nettement opposé à toute imagerie religieuse, eût rectifié sur ce point l'ancienne rédaction.

des deux sexes avaient été remis en liberté. Mais l'armée babylonienne s'étant retirée, la mesure prise sous l'influence d'une crainte momentanée avait été rapportée, et les affranchis d'un jour avaient dû rentrer sous le joug. Cette conduite indigne provoque de la part du prophète Jérémie la plus énergique censure. Nous apprenons ainsi l'existence au temps du roi Sédécias d'une loi concernant la libération des esclaves hébreux, et la façon même dont elle est citée dans Jér. **34** prouve qu'il s'agit de la loi deutéronomistique, ce qu'il était du reste naturel de prévoir. En second lieu, ce passage nous informe de l'abandon dans lequel on laissait une loi généreuse et par là même contraire aux intérêts égoïstes des maîtres d'esclaves.

Il faut encore relever un trait de la législation sacerdotale sur le sujet qui nous occupe : elle porte d'une façon très évidente le cachet particulariste de l'époque postexilique, en accentuant profondément la distinction entre les ressortissants de la nation et les étrangers.

3. Loi sur les premiers-nés.

(Voir le tableau synoptique, p. 113.)

§ **46.** Un même principe fondamental inspire sur ce point les trois législations : les premiers-nés appartiennent à l'Eternel, ceux de l'homme et ceux des animaux.

Les documents J et E renferment trois textes, à peu près équivalents, stipulant le don à l'Eternel de tout mâle premier-né du gros et du menu bétail, et prescrivant le rachat du premier-né de l'homme. Quant au premier-né de l'âne, il devra être ou bien racheté au prix d'un agneau, ou bien mis à mort. La loi ne précise ni le prix de rachat de l'homme, ni l'emploi à faire soit des premiers-nés du bétail, soit de l'agneau remplaçant l'ânon.

Ces lacunes sont en partie comblées par le Deutéronomiste, qui destine les premiers-nés des animaux domestiques à servir de victimes dans un sacrifice accompagné d'un repas de famille au sanctuaire de l'Eternel. Il exclut les animaux présentant quelque tare ou quelque infirmité.

Le Document sacerdotal, enfin, fait intervenir le sacerdoce dans un domaine où les législations antérieures ne le mentionnaient pas. Pour P, appartenir à l'Eternel, c'est appartenir à Aaron. Sans doute, le sacrifice des premiers-nés d'animaux domestiques subsiste, mais leur viande est réservée aux prêtres, et il n'est plus question de la fête de famille de D. En outre, les mesures très minutieuses prises pour le rachat des premiers-nés d'animaux impurs[1] portent un caractère indéniable de fiscalité, l'estimation, faite par le prêtre et au profit du prêtre, devant être encore majorée d'un cinquième. Le prix de rachat des premiers-nés de l'homme est également fixé d'une façon stricte. L'histoire d'Israël, telle qu'elle nous est connue, ne nous apporte aucun éclaircissement sur la question des premiers-nés et ne nous permet pas, par conséquent, de contrôler du dehors les données fournies par les textes législatifs.

4. Loi sur les prémices et les dîmes.

(Voir le tableau synoptique, p. 115.)

§ 47 Le Livre de l'Alliance (E) affirme à deux reprises le devoir d'offrir à l'Eternel, c'est-à-dire d'apporter à sa maison les prémices des fruits de la terre. Le Yahviste reproduit textuellement le même commandement. Aucune de ces anciennes lois n'entre dans le détail. La dîme n'est pas mentionnée.

Le Deutéronomiste, plus complet, prescrit que les prémices devront être portées au sanctuaire dans une corbeillle et présentées au prêtre ; il accompagne cette cérémonie d'un formulaire de prière liturgique approprié à la circonstance, et institue, pour terminer, un festin de réjouissance « avec le lévite et avec l'étranger qui sera au milieu de toi ».

La législation de D connaît aussi la dîme ; elle en parle à deux reprises. Le dixième du revenu devra servir dans le

[1] P emploie l'expression générale d'animaux impurs ; les vieux textes de JE ne parlent que de l'âne ; en effet, celui-ci a été pendant longtemps le seul animal domestique des Israélites à côté des animaux admis pour les sacrifices.

JE.

Ex. **22** 29b-30 Tu me donneras le pre-
ier-né de tes fils. Tu feras de même pour
 vache et pour ton menu bétail; leur
remier-né restera sept jours avec sa
ière; le huitième jour tu me le don-
eras.

Ex. **34** 19-20a Tout premier-né m'ap-
artient, ainsi que tout mâle, le premier-
ié de ta vache et de ta brebis. Tu rachè-
eras avec un mouton le premier-né de
'âne, et si tu ne le rachètes pas, tu lui
riseras la nuque. Tu rachèteras tout
remier-né de tes fils.

Ex. **13** 12-13 ...tu offriras à l'Eternel
out premier-né, et tout premier-né des
nimaux que tu auras; les mâles appar-
iennent à l'Eternel. Tu rachèteras avec
n mouton tout premier-né de l'âne; et
 tu ne le rachètes pas, tu lui briseras la
uque. Et tu rachèteras tout premier-né
'homme parmi tes enfants.

D.

Deut. **15** 19-23 Tu consacreras à l'Eternel ton Dieu tout premier-né mâle qui naîtra dans ton gros et ton menu bétail. Tu ne travailleras point avec le premier-né de ta vache et tu ne tondras point le premier-né de tes brebis. Tu le mangeras année après année, toi et ta maison, devant l'Eternel ton Dieu, dans le lieu qu'il choisira. S'il a quelque défaut, s'il est boiteux ou aveugle, ou s'il a quelque autre difformité, tu ne l'offriras point en sacrifice à l'Eternel ton Dieu, tu le mangeras dans tes portes. Celui qui sera impur en mangera aussi bien que celui qui sera pur, comme on mange de la gazelle et du cerf.

P

Ex. **13** 1-2 L'Eternel parla à Moïse et dit : Consacre-moi tout premier-né, tout premier-né parmi les enfants d'Israël, tant des hommes que des animaux : il m'appartient.

Lév. **27** 26-27 Nul ne pourra consacrer le premier-né de son bétail, lequel, en sa qualité de premier-né, appartient déjà à l'Eternel; soit bœuf, soit mouton, il appartient à l'Eternel. S'il s'agit d'un animal impur, on le rachètera selon ton estimation, et on y ajoutera un cinquième; et s'il n'est pas racheté, il sera vendu selon ton estimation.

Nombr. **18** 15-18 Tout premier-né de toute chair, qu'ils offriront à l'Eternel tant des hommes que des animaux, sera pour toi (Aaron).

Seulement tu feras racheter le premier-né de l'homme, et tu feras racheter le premier-né des animaux impurs. Tu le feras racheter dès l'âge d'un mois, selon ton estimation, au prix de cinq sicles d'argent, selon le sicle du sanctuaire qui est de vingt guéras. Mais tu ne feras point racheter le premier-né de la vache, ni le premier-né de la brebis, ni le premier-né de la chèvre : ce sont des choses saintes. Tu répandras leur sang sur l'autel, et tu brûleras leur graisse, en sacrifice consumé par le feu, d'une agréable odeur à l'Eternel. Et leur chair sera pour toi; elle sera pour toi comme la poitrine qu'on agite de côté et d'autre et comme l'épaule droite.

sanctuaire de Yahvé à un joyeux repas de famille, auquel le lévite sera convié. Tous les trois ans, cette fête est supprimée et remplacée par l'abandon du total de la dîme, dans le lieu même du domicile de chacun, aux lévites, aux étrangers, aux veuves et aux orphelins. C'est donc essentiellement une institution de bienfaisance.

Si nous passons à P, nous constatons le même phénomène que pour les premiers-nés ; prémices et dîmes, au lieu d'être pour la famille une occasion de se rassembler devant l'Eternel et d'exercer l'hospitalité et la charité, sont intégralement absorbées par le sacerdoce. Elles sont transformées en redevances qu'il s'agit de verser sans rémission ; « si quelqu'un veut racheter quelque chose de sa dîme, il y ajoutera un cinquième » (Lév **27** 31). Et le produit de ce véritable impôt constitue la dotation annuelle de la tribu de Lévi. Le dixième de la dîme, à son tour, formera le revenu d'Aaron et de ses fils[1].

Si nous recherchons en dehors des textes législatifs ce que le reste de la Bible peut nous apprendre, nous trouvons dans le Pentateuque deux mentions occasionnelles de la dîme (Gen. **14** 20, **28** 22). L'histoire des Israélites ne nous apporte aucun renseignement concernant les prémices. Quant à la dîme, il en est autrement : elle joue un certain rôle, mais c'est à l'époque postexilique. Le livre de Néhémie (**13** 10-13) parle de la négligence apportée par les Juifs dans le paiement de la dîme, et des efforts de Néhémie pour remédier à cet état de choses. Le prophète Malachie, qui appartient à la même époque (**3** 8-12), se plaint de tromperies dans le paiement des dîmes et rattache à une réforme radicale de ces abus les promesses les plus glorieuses et les bénédictions de Dieu. Il n'est peut-être pas illégitime de supposer que l'ag-

[1] Essayons d'appliquer les mesures de P relatives à la dîme aux circonstances historiques qui, dans ce document, servent de cadre aux ordonnances. Le dénombrement d'Israël donne un total de 600 000 hommes en nombre rond ; les lévites, qui sont 22-23 000 et forment ainsi moins d'$^1/_{25}$ du chiffre total, auraient eu droit à $^1/_{10}$ du revenu du peuple entier, et Aaron et ses fils (trois hommes) au centième de ce même revenu. A l'époque postexilique, les proportions étaient tout autres au sein de la population.

JE.

Ex. **22** 29a Tu ne retiendras point les prémices de ta moisson et de ta vendange.

23 19 Tu apporteras à la maison de l'Eternel, ton Dieu, les prémices des premiers fruits de ton champ.

34 26 Tu apporteras à la maison de l'Eternel, ton Dieu, les prémices des premiers fruits de ton champ.

D.

Deut. **26** 1-2 Lorsque tu seras entré dans le pays que l'Eternel, ton Dieu, te donne pour héritage, lorsque tu le posséderas et y seras établi, tu prendras des prémices de tous les fruits de la terre que tu retireras du pays que l'Eternel, ton Dieu, te donne, tu les mettras dans une corbeille et tu iras au lieu que choisira l'Eternel, ton Dieu, pour y faire résider son nom....

10-11 Tu les déposeras devant l'Eternel, ton Dieu, et tu te prosterneras devant l'Eternel, ton Dieu. Puis tu te réjouiras, avec le lévite et avec l'étranger qui sera au milieu de toi, pour tous les biens que l'Eternel, ton Dieu, t'a donnés à toi et à ta maison.

12 Lorsque tu auras achevé de lever toute la dîme de tes produits, la troisième année, l'année de la dîme, tu la donneras au lévite, à l'étranger, à l'orphelin et à la veuve, et ils mangeront et se rassasieront dans tes portes.

Voir aussi Deut. **14** 22-29, en particulier le v. 23 : Tu mangeras devant l'Eternel, ton Dieu,.... la dîme de ton blé, de ton moût et de ton huile.

P.

Lév. **27** 30-33 Toute dîme de la terre, soit des récoltes de la terre, soit du fruit des arbres, appartient à l'Eternel ; c'est une chose consacrée à l'Eternel. Si quelqu'un veut racheter quelque chose de sa dîme, il y ajoutera un cinquième. Toute dîme de gros et de menu bétail, de tout ce qui passe sous la houlette, sera une dîme consacrée à l'Eternel. On n'examinera point si l'animal est bon ou mauvais, et l'on ne fera point d'échange ; si l'on tente de substituer un animal à un autre, ils seront l'un et l'autre chose sainte et ne pourront être rachetés.

Nombr. **18** 12-13 Je te donne (à Aaron) les prémices qu'ils offriront à l'Eternel : tout ce qu'il y aura de meilleur en huile, tout ce qu'il y aura de meilleur en moût et en blé. Les premiers produits de leur terre, qu'ils apporteront à l'Eternel, seront pour toi....

21 Je donne comme possession aux fils de Lévi toute dîme en Israël pour le service qu'ils font, le service de la tente d'assignation.... 24 Je donne comme possession aux lévites les dîmes que les enfants d'Israël présenteront à l'Eternel par élévation ; c'est pourquoi je dis à leur égard : Ils n'auront point de possession au milieu des enfants d'Israël.

25-26 L'Eternel parla à Moïse et dit : Tu parleras aux lévites, et tu leur diras : Lorsque vous recevrez des enfants d'Israël la dîme que je vous donne de leur part comme votre possession, vous prélèverez une offrande pour l'Eternel, une dîme de la dîme.... 28 C'est ainsi que vous prélèverez une offrande pour l'Eternel sur toutes les dîmes que vous recevrez des enfants d'Israël et vous donnerez au prêtre Aaron l'offrande que vous en aurez prélevée pour l'Eternel.

gravation du régime des dîmes qu'Esdras et Néhémie venaient d'amener par l'introduction de la législation sacerdotale avait pour conséquence le mécontentement des contribuables, qui refusaient de payer ou du moins cherchaient des subterfuges pour alléger leur fardeau[1].

5. Le sanctuaire.

§ **48**. Après avoir, à titre d'exemples, passé en revue certains sujets, plutôt secondaires, qui nous permettaient de confronter entre eux les trois types législatifs, nous allons poursuivre cet examen comparatif en envisageant quelques points de plus grande importance.

Et d'abord le sanctuaire.

Nous lisons dans Ex. **20** 24 J l'ordre d'élever un autel pour y offrir les holocaustes et les sacrifices; cet autel sera de terre, ou, s'il est de pierres, ce sera de pierres brutes et non taillées, et cette latitude laissée au sujet des matériaux semble impliquer une pluralité. Cette impression est encore confirmée par la phrase significative du v. 24b: « Partout où je signalerai[2] mon nom, je viendrai à toi et je te bénirai. »

Signaler son nom, c'est signaler sa présence et suggérer par là même au fidèle l'érection d'un autel commémoratif où

[1] La dîme deutéronomistique est manifestement tout autre que la dîme sacerdotale. Dans l'impossibilité où l'on était de les identifier, on en était réduit, à l'époque où l'on considérait toutes les parties du Pentateuque comme également mosaïques et par conséquent contemporaines, à superposer les deux dîmes, ensorte que tout Israélite aurait été astreint à abandonner chaque année $^1/_5$ de son revenu. Pour quelques-uns la dîme deutéronomistique de la troisième année, au lieu de se substituer à l'autre, s'y ajoutait, de telle manière que tous les trois ans les dîmes eussent presque absorbé $^1/_3$ du revenu. La théorie moderne des législations consécutives et non simultanées écarte tout naturellement ces hypothèses excessives.

[2] Le verbe hébreu que nos versions rendent ici comme ailleurs par rappeler n'implique point nécessairement une mention préalable remise à nouveau en mémoire. Il est employé par exemple dans Gen. **40** 14b : « Tu me signaleras à Pharaon... », où rappeler serait déplacé, Pharaon n'ayant jamais auparavant entendu parler de Joseph ; Segond traduit ici : « Parle en ma faveur... » — Plusieurs exégètes, par exemple MM. Bruston et Merx, estiment d'ailleurs que dans Ex. **20** 24b le texte primitif portait la seconde personne : « Tu signaleras, tu commémoreras », au lieu de la première.

le sacrifice sera offert. Les apparitions divines n'étant point restreintes à un seul lieu, mais se produisant tantôt ici, tantôt là, la multiplicité des autels en était la conséquence [1]

Quand on lit dans Ex. **34** 23-24, 26 J et dans les textes parallèles **23** 17, 19 E que trois fois par an tous les mâles se présenteront devant l'Eternel et qu'il faudra apporter les prémices à la maison de l'Eternel, on est instinctivement porté, sous l'influence des idées traditionnelles, à lire entre les lignes et à introduire dans ces passages la notion du sanctuaire unique. Mais en y regardant de près on s'aperçoit que rien dans les expressions ci-dessus n'exclut une pluralité de lieux de culte [2]

J et E connaissent pourtant bien l'existence du tabernacle (ou tente) d'assignation. Ils le mentionnent (Ex. **33** 7 ss.) comme dressé hors du camp. Ils en reparlent (Nombr. **11** 16-30 et **12** 4 ss., Deut. **31** 14-15) [3]; mais ils ne donnent aucune idée de sa nature et de son aspect. Est-ce à dire qu'ils n'aient jamais renfermé de données à ce sujet ? La façon dont il est parlé de la tente pour la première fois dans Ex. **33** 7 semble plutôt indiquer le contraire, et rien n'empêche d'admettre que les détails fournis par JE sur le tabernacle ont été ultérieurement éliminés pour céder la place à la description plus circonstanciée, mais moins archaïque du Sacerdotal.

§ **49**. La mention du tabernacle dans JE n'est point mise en corrélation avec les autels et les sacrifices ; et le fait de

[1] Il serait exagéré de dire que le Livre de l'Alliance allouait aux Israélites la faculté illimitée de dresser des autels ; ceux-ci devaient s'élever dans des lieux désignés par quelque manifestation divine (apparition, délivrance, victoire, etc.).

[2] Voir plus haut, p. 109, la remarque présentée au sujet des mots « auprès de Dieu ».

[3] La position de l'arche, et par conséquent de la tente d'assignation, en dehors du camp, est encore attestée par Nombr. **10** 33 JE. En revanche, le texte Nombr. **14** 44 JE prêterait à une interprétation opposée si l'on ne tenait compte du caractère exceptionnel de la situation. — Du reste, dans certaines traductions françaises, le fait que la tente d'assignation était « hors du camp » est masqué par un léger artifice, consistant à substituer le verbe « aller » au verbe « sortir » de l'original (Nombr. **11** 26, **12** 4, *bis*). D'ailleurs les hommes qui ne sont pas venus auprès du tabernacle sont présentés (**11** 26-27, comp. 30) comme étant « restés dans le camp ».

son existence ne prouve aucunement que pour ces vieux documents le principe de l'unité du sanctuaire fût déjà posé. Ils paraissent même l'avoir totalement ignoré, et si, après avoir tout à l'heure cité les textes législatifs, nous recueillons maintenant les données provenant des portions narratives, nous voyons, dès le début des récits de J, Caïn et Abel apporter des offrandes à l'Eternel (Gen. **4** 3-5), puis Noé dresser un autel et y offrir des holocaustes (**8** 20). D'après J et E, Abraham (à Sichem **12** 7, à Béthel **12** 8, **13** 4, à Hébron **13** 18, au pays de Morija **22** 9), Isaac (à Beer-Schéba **26** 25) et Jacob (à Galed **31** 45-54, à Sichem **33** 20, à Béthel **28** 18, **35** 1, 3, 7, 14, à Beer-Schéba **46** 1) accomplissent des actes de culte dans diverses localités de la Palestine. Moïse, à son tour, élève un autel (Ex. **17** 15), puis un autre (**24** 4-8)[1], sans parler de celui qu'Aaron bâtit devant le taureau d'or qui symbolisait l'Eternel (**32** 5). Jéthro offre des sacrifices (**18** 12). Enfin le passage Deut. **27** 5-7a (JE), intercalé dans un contexte deutéronomistique, prévoit ou plutôt ordonne l'érection d'un autel en pierres brutes pour y offrir des holocaustes et des sacrifices d'actions de grâces ; l'accomplissement de cet ordre sur le mont Ebal est rapporté dans Jos. **8** 30-31. Comp. plus haut p. 83 et plus bas § **107**

Et plus tard, qu'est-ce que les récits bibliques nous apprennent au sujet des lieux de culte? A l'époque des juges, l'existence du sanctuaire de Silo n'empêche aucunement Gédéon de dresser un autel et de sacrifier à Ophra, en Manassé (Jug. **6** 26-28). Jephthé, en Galaad, se présente « devant l'Eternel » et annonce sa résolution d'offrir un holocauste (**11** 11, 31). Manoach, père de Samson, sacrifie un chevreau à l'Eternel dans son village de Tsorea, sur un rocher qualifié d'autel (**13** 15-23). L'Ephraïmite Mica « avait une maison de Dieu » (**17** 5) ; les Danites créent un sanctuaire dans la ville de Laïs dont ils s'emparent et qu'ils appellent Dan. « La maison de l'Eter-

[1] Auprès de cet autel « il dressa douze stèles pour les douze tribus d'Israël ». Ces cercles de pierres s'appelaient en hébreu *guilgal,* et l'on rencontre dans l'A. T. une demi-douzaine de localités de ce nom ; il en est qui l'ont conservé jusqu'à nos jours. — Le passage I Rois **18** 31 décrit une opération différente, quoique analogue dans son principe.

nel », mentionnée **19** 18, n'est pas rattachée à un nom de localité ; peut-être faut-il l'identifier avec le sanctuaire de Silo, où nous transportent les premières pages du livre de Samuel. Nous y trouvons un édifice consacré au culte et qualifié de *hékal*, mot qui signifie « grande maison, temple, palais » (I Sam. **1** 9); il renferme des chambres où l'on couche (**3** 2-3) ; à son entrée, il y a des poteaux (**1** 9) ; au matin, on en ouvre les portes (**3** 15). Dans un unique passage (**2** 22b) ce sanctuaire est appelé « la tente d'assignation » ; mais ce demi-verset est sujet à caution, car il manque dans les Septante et paraît être une adjonction tardive. Au reste, étant donné le fait plausible que l'antique tabernacle avait été installé à Silo, il n'y aurait rien d'extraordinaire à ce que sa désignation se fût perpétuée en s'appliquant à l'édifice plus stable et plus complexe qui lui avait succédé. Il n'en résulte pas qu'Israël eût alors, ni en droit, ni en fait, un sanctuaire unique, mais seulement un sanctuaire principal (*primus inter pares*), rendu plus important par la présence de l'arche.

Silo fut du reste bientôt détruit, et l'arche, tombée aux mains des Philistins, puis restituée à Israël (I Sam. **4-6**), trouva un asile à Kirjath-Jearim (**6** 21-**7** 1). Pendant ce temps, on sacrifiait en divers lieux : **6** 14-15 parle d'un holocauste à Beth-Schémesch. Samuel, représentant attitré de la saine tradition et champion de la pure théocratie, offre des sacrifices à Rama (**7** 17, **9** 12), à Mitspa (**7** 9), à Guilgal (**11** 15), à Bethléhem (**16** 2-5). Saül offre l'holocauste à Guilgal (**13** 9, 12, peut-être avec l'assistance du prêtre Achija, mentionné **14** 3). Sous son règne, il existe à Nob un sanctuaire où fonctionne le prêtre Achimélec avec 85 autres prêtres (**21** 1, **22** 11, 18). David parle d'un « sacrifice de famille » célébré à Bethléhem (**20** 29). Lorsque à son tour il est monté sur le trône, son fils Absalom s'en va sacrifier à Hébron (II Sam. **15** 12), et David lui-même, lorsqu'il amène l'arche à Jérusalem, la nouvelle capitale, offre des holocaustes et des sacrifices sur le parcours du cortège; puis il dresse une tente pour abriter l'arche et sacrifie de nouveau « devant l'Eternel » (II Sam. **6** 12-15, 17-19). Il achète l'aire d'Arauna, le Jébusien, et il y bâtit un autel sur l'ordre du prophète Gad (**24** 18-25).

Pourtant, lorsque Salomon succède à David, ce n'est point à Jérusalem qu'il offre les « mille holocaustes » qui inaugurent son règne. Il se rend à cet effet à Gabaon, « car c'était le principal des hauts-lieux ». Et le texte explique que « le peuple sacrifiait sur les hauts-lieux parce que jusqu'à ce temps-là il n'avait pas été bâti de maison au nom de l'Eternel. Salomon aimait l'Eternel en marchant selon les ordonnances de David, son père, mais c'était sur les hauts-lieux qu'il sacrifiait et qu'il offrait le parfum » (I Rois **3** 2-4). On sent déjà chez l'écrivain de ces lignes une aspiration vers l'unification du culte et le monopole du temple de Jérusalem; mais il reconnaît loyalement que, pour Salomon et ses contemporains, le culte des hauts-lieux était chose naturelle, compatible avec l'amour pour Dieu et la fidélité aux statuts de David [1].

§ **50.** La construction du temple par Salomon marque une date très importante dans l'histoire du sujet que nous traitons. Elle n'entraîne pourtant point la suppression des hauts-lieux, et ne porte pas même atteinte à la légitimité de leur maintien.

C'est ainsi que, dans le royaume de Juda, nous les voyons se perpétuer même sous les rois pieux et zélés Asa (I Rois **15** 14) et Josaphat (**22** 44), et qui plus est sous la régence du prêtre Jéhojada (II Rois **12** 3) et les règnes d'Amatsia (**14** 4), d'Azaria-Ozias (**15** 4) et de Jotham (**15** 35), tous rois dont il est dit: « Il fit ce qui est droit aux yeux de l'Eternel. »

Le premier souverain qui ait tenté d'introduire l'unité du sanctuaire est Ezéchias, à la fin du VIIIe siècle (**18** 4, 22). Mais les mesures qu'il prit dans ce but n'eurent pas de durée. L'ancien ordre de choses reparut sous Manassé et Amon, et la réforme définitive ne fut opérée que grâce aux efforts de Josias, vers la fin du VIIe siècle.

Dans le royaume des Dix tribus on s'attendra encore bien moins à voir disparaître la pluralité des sanctuaires. Le pre-

[1] On a essayé d'identifier le grand haut-lieu de Gabaon à la fois avec Mitspa et avec Kirjath-Jearim, et peut-être encore par dessus le marché avec Nob; mais personne ne s'étonnera de l'insuccès de cette tentative désespérée.

mier roi, Jéroboam, organise ou réorganise les hauts-lieux de Béthel et de Dan (I Rois **12** 26-33) ; d'autres encore fleurissent en divers lieux, à Guilgal par exemple et même à Beer-Schéba, comme l'attestent les livres d'Amos (**4** 4, **5** 5, **8** 14) et d'Osée (**4** 15, **9** 15, **12** 12). Toutefois ce qu'il importe de noter, c'est que la polémique des prophètes ne vise pas la pluralité des autels, mais la nature du culte célébré ; c'est qu'Elie, le champion de l'Eternel, se plaint de la destruction des autels de Yahvé (I Rois **19** 10, 14), qu'il n'hésite pas à élever (ou à relever) un autel sur le Carmel (**18** 30, 32), et qu'il ne songe pas un instant, quand il s'exile (**17** 8 ss., **19** 3 ss.), à aller chercher un asile au temple de Jérusalem ; c'est enfin qu'Elisée sacrifie à Abel-Mehola, son village natal (**19** 21).

N'y avait-il donc rien, ni dans les principes admis, ni dans la pratique de tous les jours, qui acheminât les fidèles de Yahvé vers l'unification des sanctuaires ? Cette institution n'existait-elle pas du moins en germe dès cette époque ? Il nous semble en premier lieu qu'elle était déjà préparée par l'existence de l'arche, qui a toujours été seule de son espèce ; de plus elle était réclamée, et pour ainsi dire commandée par le devoir de réagir contre un risque résultant de la pluralité des lieux de culte : celui du dédoublement de la divinité, et puis de la multiplication indéfinie des dieux au prorata du nombre des sanctuaires.

C'est ce qui fut compris dans le milieu, imbu des principes du prophétisme, où s'élabora le document deutéronomiste. L'apparition de ce recueil de lois donna le signal de la réforme du roi Josias. Le principe initial et fondamental de ce code est celui de l'unité du lieu de culte (Deut. **12**)[1] A la façon dont D en parle, il est aisé de voir qu'il polémise contre un état de choses tout différent et qu'il vise à reconstituer la vie

[1] Il est intéressant d'observer que D ne parle jamais du tabernacle. Il devait pourtant en connaître l'existence puisque JE en parlait. Son silence à cet égard n'en est que plus significatif ; il tendrait à prouver — ce qui est d'ailleurs fort naturel — que pour D il n'y avait pas de corrélation nécessaire entre le sanctuaire en tant que lieu de consultation de l'Eternel et le temple envisagé comme seul endroit propre aux sacrifices.

religieuse et sociale d'Israël sur cette base nouvelle : le sanctuaire unique[1].

Ce que le Deutéronomiste présente comme un but à atteindre, comme un progrès à réaliser, le Document sacerdotal le présuppose comme existant et ayant toujours existé. Jamais, sous la plume de P, aucun patriarche, après comme avant le déluge, ne dresse d'autel en un lieu quelconque et n'y offre de sacrifice. Il faut attendre que tous les ordres relatifs à la construction du tabernacle aient été ponctuellement exécutés (Ex. **40** 17, Lév. **7** 38) pour que la célébration régulière du culte cérémoniel commence et se poursuive désormais sans interruption[2]. L'autel d'airain des holocaustes, dressé dans le parvis de la tente d'assignation, est l'unique lieu qui ait vu monter la fumée des victimes légitimement consacrées à Yahvé. Ainsi, là où le réformateur D apporte de l'insistance, de la chaleur, de la persuasion, le législateur P enregistre calmement des rites incontestés, et reflète les conditions d'existence de la communauté postexilique[3].

[1] Nous verrons en son temps que le livre des Rois a été composé sous une inspiration nettement deutéronomistique. On s'explique ainsi très aisément pourquoi, à propos de chacun des rois de Juda, il relève avec tant d'insistance le maintien des hauts-lieux, et met tellement en relief la conduite d'Ezéchias et de Josias qui ont rompu sur ce point capital avec la tradition antérieure. Ezéchias doit être considéré comme un précurseur de la réforme deutéronomistique; Josias en est l'exécuteur.

[2] Nous avons dit plus haut, p. 117, que la description du tabernacle dans P semble avoir supplanté celle qu'en donnait JE. Jusqu'à quel point y avait-il accord entre ces deux séries de données, nous l'ignorons. Nous ne savons pas mieux dans quelle mesure les détails du tabernacle de P reflètent ce qui existait dans le temple de Jérusalem.

[3] Le livre des Chroniques, dont la composition ne peut en tout cas être antérieure à l'époque d'Alexandre le Grand, a été rédigé sous l'influence des idées du Document sacerdotal. L'histoire des règnes de David et de Salomon y est racontée, au point de vue du sanctuaire, d'une façon autre que dans les livres de Samuel et des Rois (I Chron. **21** 28-**22** 1, II Chron. **1** 3-6, **5** 4) ; il s'exprime aussi d'une manière différente sur la question des hauts-lieux dans l'histoire des rois de Juda. Sur les sujets que nous traiterons dans les paragraphes suivants (sacrifices, fêtes, sacerdoce) le livre des Chroniques reflète également les vues de P

6. Les sacrifices.

§ **51**. Nous n'avons à envisager ici à propos des sacrifices ni les lieux où on les célèbre, ni les hommes qui les offrent, mais uniquement leur nature et leur destination.

J et E parlent des sacrifices d'une façon peu précise et comme d'une chose toute naturelle; ils les présentent comme l'hommage spontané et élémentaire de l'homme à la divinité. J en fait remonter l'usage jusqu'aux offrandes de Caïn et d'Abel (Gen. **4** 3-5) et aux holocaustes de Noé (**8** 20); il montre Abraham et Isaac dressant des autels en divers lieux et invoquant le nom de Yahvé[1], sans mentionner expressément leurs sacrifices. E d'autre part en parle explicitement dans Gen. **22** 9, 13 (Abraham se préparant à immoler Isaac et offrant un bélier en holocauste à sa place), **31** 54 (Jacob sacrifiant sur la montagne et conviant ses parents au repas) et **46** 1 (le même offrant des sacrifices au Dieu de son père Isaac) ; dans **33** 20 et **35** 1, 3, 7 il mentionne les autels sans les sacrifices[2].

Au temps de Moïse, E signale (Ex. **18** 12) « un holocauste et des sacrifices » offerts à Dieu par Jéthro et accompagnés d'un repas auquel participent « Aaron et tous les anciens d'Israël, en présence de Dieu ». Moïse (Ex. **24** 5) ayant bâti un autel envoie des jeunes hommes « pour offrir à l'Eternel des holocaustes et immoler des taureaux en sacrifices d'actions de grâce ». Les deux mêmes termes sont employés par J (**20** 24). Les deux Livres de l'Alliance sont à peu près muets sur le sujet des sacrifices; ils stipulent toutefois qu'on ne se présentera point à vide devant l'Eternel (Ex. **23** 15b, **34** 20b)

[1] Voir plus haut p. 118.

[2] Perdant de vue que le mot hébreu que nous traduisons par autel signifie étymologiquement « lieu de sacrifice », quelques auteurs ont émis une théorie d'après laquelle les autels patriarcaux seraient uniquement des monuments commémoratifs. Cette hypothèse ne saurait donc être admise toutes les fois qu'il est expressément question d'un autel. Tout au plus pourrait-on la proposer pour les passages qui parlent de « stèles » (Gen. **28** 18, 22, **31** 13, 45, 51, 52, **35** 14, 20) ; mais là aussi il est fait mention de libations et même d'un sacrifice (**31** 54).

et formulent des règles concernant le sang et la graisse des victimes (**23** 18, **34** 25).

Le Deutéronomiste, qui parle souvent des sacrifices, n'insiste pourtant nulle part sur le rituel, et ne fournit aucune donnée positive sur le sens et la raison d'être des divers termes usités, à l'exception de quelques mots (Deut. **12** 27) établissant une distinction pratique entre « holocaustes » et « sacrifices ».

§ **52.** En résumé, l'important, pour J, E et D, c'est que la piété s'exprime par des sacrifices et que ceux-ci soient offerts exclusivement à l'Eternel; quant à la classification des divers actes et aux cérémonies de chacun, ils ne s'en préoccupent pas. Il en est tout autrement de P, qui, comme nous l'avons vu en analysant ce document, établit avec un soin minutieux et le classement des sacrifices, et le programme rituel de chacun d'eux. Il reprend et spécialise les holocaustes et les sacrifices d'actions de grâces, bien connus de J et E. Il y ajoute « l'offrande », au sens spécifique du terme, alors que J et E emploient ce terme dans son sens général soit à propos de Caïn et d'Abel, soit pour désigner des présents faits d'homme à homme (Gen. **32** 13, **33** 10, **43** 11). Enfin et surtout, il introduit dans la nomenclature législative le « sacrifice pour le péché » et le « sacrifice pour l'infidélité »[1]. Tous ces divers rites rentrent pour P dans la catégorie générale du *qorban*, mot qu'il emploie 78 fois et qui, en dehors de lui, ne se trouve que 2 fois dans tout le reste de l'A. T., dans Ezéchiel (**20** 28, **40** 43)[2] Il y rattache encore quelques autres termes techniques, absents ou du moins très rares ailleurs dans l'A. T

Pour P, du reste, le sacrifice n'est pas avant tout un hommage spontanément offert par l'homme ; c'est une institution

[1] Voir Lév. **4** et **5**, et plus haut p. 93. Le sacrifice pour l'infidélité (*ascham*) est appelé dans Ostervald « sacrifice pour le délit » et dans Segond « sacrifice de culpabilité ». Quant au sacrifice que nous désignons avec Ostervald comme « sacrifice pour le péché », Segond le nomme « sacrifice d'expiation », ce qui n'est pas une traduction, mais plutôt une explication théologique, très sujette à caution d'ailleurs.

[2] Le mot *qorban* est connu des lecteurs du N. T. : voir Marc **7** 11.

de Dieu, soumise à de nombreuses règles et ne laissant aucune place à l'imprévu. Le caractère joyeux et familial que revêtent les sacrifices dans les récits de J et de E, ainsi que dans la conception de D, disparaît totalement dans P

Or, si nous consultons l'histoire, les livres des Juges et de Samuel nous donnent touchant les sacrifices quelques détails accidentels qui attestent suffisamment le fait qu'à cette époque l'idée courante était bien celle que J et E nous ont manifestée. Il règne en matière de sacrifices une grande liberté; on peut à volonté les célébrer ou non. Les hécatombes, c'est-à-dire les immolations de victimes très nombreuses, ignorées de la législation sacerdotale, apparaissent dans l'histoire de David transportant l'arche à Jérusalem (II Sam. **6** 12-15, 17-19) et de Salomon se rendant au haut-lieu de Gabaon pour y offrir mille holocaustes (I Rois **3** 4) et inaugurant le temple par des sacrifices « de brebis et de bœufs qui ne purent être ni comptés ni nombrés à cause de leur multitude » (I Rois **8** 5) et par l'immolation de 22 000 bœufs et de 120 000 brebis pour le sacrifice d'actions de grâces (**8** 62-64).

Sans entrer dans l'énumération détaillée des sacrifices mentionnés occasionnellement dans l'histoire de la période des rois [1], nous devons signaler le fait important que les « sacrifices pour le péché » et les « sacrifices pour l'infidélité » n'y apparaissent jamais et que leur première mention se trouve dans Ezéchiel. Le passage II Rois **12** 16, qu'on pourrait nous objecter, ne renferme point dans l'original le terme sacrifice; il dit simplement que « l'argent pour l'infidélité et l'argent pour les péchés » était pour les prêtres, et prouve ainsi qu'à cette époque-là le paiement d'une amende était prévu pour les cas où, plus tard, la législation introduisit des sacrifices spéciaux.

La Thora du prophète Ezéchiel (**40-48**) contient la première mention des « sacrifices pour le péché » et des « sacrifices pour l'infidélité » qu'on rencontre dans l'A. T en dehors du Pentateuque (**43** 19, **44** 27, 29, **46** 20). Le rituel détaillé

[1] Notons pourtant en passant les détails donnés (I Rois **18** 32) sur le sacrifice d'Elie au Carmel et (**19** 21) sur celui qu'offrit Elisée lors de sa vocation.

de P sur ce sujet paraît donc être la codification ultérieure et finale d'usages religieux ignorés dans les temps anciens, introduits à une époque que nous ne pouvons déterminer et qu'Ezéchiel n'a pas seulement connus, mais aussi sanctionnés.

La place importante que la question des sacrifices occupe dans la polémique des prophètes préexiliques, dirigée contre le formalisme de leurs contemporains, est très significative et dénote, de la part de ces hommes, une complète indépendance d'esprit à l'endroit des prescriptions rituelles. Leur attitude se conçoit sous le régime de liberté qu'impliquent J et E, tandis qu'elle s'accorderait malaisément avec le système rigoureux de P Voir à cet égard des passages tels qu'Am. **5** 21 ss., Es. **1**, Jér. **7** 21 ss., Mich. **6** 6 ss.

7. Les fêtes.

§ **53**. J et E ordonnent aux Israélites du sexe masculin de se présenter trois fois par an devant l'Eternel (Ex. **34** 23-24 J, **23** 17 E), et mentionnent les trois fêtes annuelles célébrées en l'honneur du Dieu d'Israël (**23** 14 E). Ces trois fêtes sont : 1° celle des pains sans levain (**34** 18 J, **23** 15a E) qui doit durer sept jours au mois d'Abib (des épis), mois de la sortie d'Egypte ; 2° celle de la moisson (**23** 16 E) ou des semaines (**34** 22 J) pour apporter à l'Eternel les prémices du travail des champs, c'est-à-dire de la moisson du froment ; enfin 3° celle de la récolte (**23** 16 E, **34** 22 J) « à la fin de l'année ».

Les deux dernières ont un caractère nettement et exclusivement agricole, ce qu'expriment d'ailleurs leurs noms : fête de la moisson (du blé), fête de la récolte (des fruits). La désignation de la deuxième dans J, fête des semaines, n'est pas expliquée ; on doit l'interpréter en ce sens qu'elle avait lieu sept semaines, soit une semaine de semaines après la première. Le caractère agricole de celle-ci est moins marqué quoiqu'on puisse y voir la commémoration du début de la moisson dont la fête suivante marque l'achèvement. Quant aux « pains sans levain », les textes n'en justifient pas l'emploi ni la raison d'être. Déjà très anciennement la fête des

pains sans levain, qui paraît avoir eu son origine dans le cycle agricole, a été mise en rapport avec le fait historique de la sortie d'Egypte (voir les textes cités ci-dessus), et en outre avec la Pâque. Celle-ci n'est point, comme on le croit souvent, identique à la fête des pains sans levain ; ce sont en réalité deux solennités distinctes qui se trouvent coïncider et se combinent l'une avec l'autre. Le Livre de l'Alliance de E ne parle pas de la Pâque ; celui de J (**34** 25b) la mentionne incidemment ; une péricope de provenance douteuse et qui pourrait être yahviste traite de la Pâque dans Ex. **12** 21-27.

Le Deutéronomiste (Deut. **16** 1-17) reproduit avec plus de détails et d'explications, mais exactement sur les mêmes lignes, les prescriptions de J et de E. Il commence par la double fête de la Pâque et des pains sans levain au mois des épis, avec une durée de sept jours, dont le dernier revêt le caractère sabbatique. Toutefois si, d'après Ex. **12** 21-27, la Pâque était un sacrifice de famille célébré dans chaque maison, D, fidèle à son principe fondamental, interdit de sacrifier la Pâque ici ou là et ordonne de se rendre à cet effet à l'unique sanctuaire central.

La seconde fête dans le Deutéronomiste s'appelle, comme dans J, fête des semaines. D indique qu'il faudra compter sept semaines à partir du moment où la faucille sera mise dans les blés. La durée de cette fête n'est pas fixée ; il ne semble pas qu'elle dût dépasser un jour.

La troisième fête porte dans D un nom nouveau : fête des huttes[1]. Elle dure sept jours, au moment où l'on recueille « le produit de l'aire et du pressoir ».

La seconde et la troisième fêtes ne sont rattachées ni l'une ni l'autre à des souvenirs historiques ; elles portent un caractère de réjouissance, de reconnaissance et d'hospitalité.

La Thora d'Ezéchiel (**45** 21-25) mentionne la Pâque et les pains sans levain en indiquant brièvement les rites à observer Il omet totalement la fête des semaines, et quant à celle du

[1] L'usage a malheureusement prévalu dans les Bibles françaises d'appeler cette fête « fête des tabernacles ». Le mot tabernacle, synonyme de tente et qui répond à l'hébreu *ohel*, n'a rien à faire ici où le terme employé est *soukka*, hutte en branchages et feuillages.

quinzième jour du septième mois, il ne lui donne aucune appellation et ne lui consacre que quelques mots.

P remplace les trois fêtes de JED par un cycle annuel de sept assemblées solennelles (voir Lév. **23**, Nombr. **28-29**).

Les deux premières assemblées ou « saintes convocations » sont le premier et le dernier jour de la fête des pains sans levain combinée avec la Pâque. Le rituel de cette fête est donné tout au long ; il renferme un trait qui semble être une réminiscence de l'ancien caractère agricole de cette solennité : la présentation d'une gerbe, prémices de la moisson.

La troisième sainte convocation, marquée par divers sacrifices et par la présentation de deux pains (souvenir de l'ancienne « fête de la moisson »), a lieu sept semaines après le début de la fête des pains sans levain, et ne porte pas de nom particulier dans Lév. **23**; Nombr. **28** 26 l'appelle « jour des prémices », et semble aussi faire allusion à l'ancien nom de fête des semaines [1].

Une quatrième sainte convocation tombe sur le premier jour du septième mois ; elle est annoncée par les trompettes et a naturellement le caractère sabbatique. Son origine et sa destination demeurent indéterminées ; quelques auteurs supposent que cette fête pourrait être un dernier reste d'anciens usages, un « jour de l'an » désaffecté et rappelant le temps où l'année commençait en automne.

Dans le même septième mois, au dixième jour, a lieu la cinquième convocation, celle des expiations [2], dont le rituel n'est pas seulement donné dans les chapitres du Lévitique et des Nombres consacrés au cycle des convocations, mais qui fait encore l'objet d'un exposé spécial dans Lév. **16**.

Enfin la sixième et la septième convocation sont le premier et le dernier jour de la fête des huttes, qui s'ouvre le quin-

[1] Le texte hébreu a « vos semaines » ; la version française dit : « votre fête des semaines », ce qui est une interprétation plutôt qu'une traduction.

[2] Au lieu de « jour des expiations », il serait préférable de dire « jour du pardon » ou « jour de la rémission (des péchés) » ; voir plus haut p. 93, note 1. En tout cas, il faut éviter d'appliquer à ce jour le terme de fête qui est éminemment impropre et que les textes bibliques n'emploient pas à son propos.

zième jour du septième mois. Lév. **23** 40 indique les arbres dont les branches doivent servir à élever les huttes ; celles-ci sont présentées comme devant rappeler (v. 42-43) aux Israélites que Dieu a fait habiter leurs pères sous des huttes au sortir d'Egypte. P attribue donc à cette fête un caractère historique : elle doit commémorer le séjour au désert. En revanche ni P, ni aucun des autres documents ne cherchent à donner une signification de ce genre à la fête dite des semaines[1]

§ **54**. Les renseignements fournis sur les fêtes religieuses d'Israël par les autres livres de l'A. T ne sont ni très abondants, ni très précis. Jos. **5** 10, dans un passage provenant de P, mentionne une célébration de la Pâque. Le livre des Juges (**9** 27) nous montre les Sichémites célébrant une fête religieuse à l'occasion de leurs vendanges ; mais le dieu mis en cause est un Baal[2] (4, 46).

Dans le même livre (**21** 19) nous lisons : « Il y a chaque année une fête de l'Eternel à Silo », et nous trouvons à ce propos la mention de danses exécutées par des jeunes filles. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que le mot hébreu *hag* qui signifie fête dérive d'une racine dont le sens est danser[3]. Il faut rapprocher de ce fait les danses et les sauts de David devant l'arche (II Sam. **6** 14, 16, 20-23).

Le début du livre de Samuel mentionne un pélerinage qu'Elkana et sa famille faisaient une fois par an au sanctuaire de Silo, voisin d'ailleurs de leur domicile (I Sam. **1** 3, 21, **2** 19).

Tous les hommes d'Israël s'assemblent auprès de Salomon

[1] L'habitude très répandue de rattacher cette fête au souvenir de la scène du Sinaï repose sur une combinaison de dates et sur le texte un peu vague d'Ex. **19** 1 P ; mais ce rapprochement n'est jamais fait dans la Bible. C'est donc uniquement en suivant la tradition que Racine fait citer par Abner

..... la fameuse journée
Où sur le mont Sina la loi nous fut donnée.

[2] *Berith* signifie alliance ; au lieu de Baal-Berith, et surtout du « dieu Berith », Segond aurait dû mettre : le Baal de l'alliance, le dieu de l'alliance, ou du moins ajouter une note explicative.

[3] Ce même mot en arabe (*hadj*) sert à désigner la grande fête musulmane, le pélerinage à la Mecque ; un pélerin est un *hadji*.

(I Rois **8** 2) « au mois d'Ethanim, qui est le septième mois, pendant la fête ». « Salomon célébra la fête en ce temps-là » (65) ; cette fête paraît avoir duré 14 jours.

Jéroboam I, fondateur du royaume des Dix tribus, institua « une fête au huitième mois, le quinzième jour du mois, comme la fête qui se célébrait en Juda » (I Rois **12** 32-33). Le sens le plus simple de cette expression serait évidemment que Juda avait une fête au même moment, c'est-à-dire au milieu du huitième mois ; mais la suite du passage nous montre que Jéroboam choisit à dessein une date plus tardive.

Les prophètes préexiliques font à plusieurs reprises allusion aux fêtes religieuses, mais sans jamais les désigner par leurs noms particuliers.

La première mention historique d'une Pâque se rencontre dans le récit de la réforme de Josias (II Rois **23** 21-23), et il faut relever la remarque suivante (v. 22) : « Aucune Pâque pareille à celle-ci n'avait été célébrée depuis le temps où les juges jugeaient Israël et pendant tous les jours des rois d'Israël et des rois de Juda[1]. »

Le livre d'Esdras (**6** 19-22) rapporte qu'au retour de la déportation et après l'inauguration du second temple les Juifs célébrèrent à Jérusalem la Pâque et la fête des pains sans levain. Et dans Néh. **8** 13-17 nous lisons la description d'une fête des huttes célébrée au Ve siècle, au temps de Néhémie et d'Esdras[2], d'après les règles de P : « Ils trouvèrent écrit, dans la loi que l'Eternel avait prescrite par Moïse, que les enfants d'Israël devaient habiter dans des huttes pendant la fête du septième mois » ; et après avoir décrit la fête, le narrateur ajoute : « Depuis le temps de Josué, fils de Nun, jusqu'à ce jour les enfants d'Israël n'avaient rien fait de pareil. Et il y eut une très grande joie. »

[1] Cette assertion est difficilement conciliable avec les données détaillées du livre des Chroniques (II Chron. **30**) concernant une Pâque et une fête des pains sans levain, célébrées au temps d'Ezéchias et par son ordre avec des hécatombes multipliées et dont la durée fut de quatorze jours. Du reste le livre des Chroniques lui-même atteste (v. 5) que « la Pâque n'était plus célébrée par la multitude comme il est écrit » ; et que (v. 26) « depuis le temps de Salomon rien de semblable n'avait eu lieu dans Jérusalem ».

[2] Comp. plus haut p. 62, note 1.

Quant au jour des expiations, il apparaît pour la première fois dans l'histoire, non pas dans un passage des livres canoniques ou apocryphes de l'A. T., mais dans un texte des Actes des Apôtres (**27** 9), où il est parlé « du jeûne », à une époque de l'année qui coïncide avec le septième mois [1] Il va pourtant sans dire que cette institution a pris naissance et a été observée aux temps postexiliques, avec le soin scrupuleux que comportait son importance aux yeux du législateur sacerdotal.

8. Le sacerdoce.

§ **55**. Accoutumés, dès qu'il s'agit de sacerdoce dans l'A. T., à évoquer la figure d'Aaron et de ses fils et le souvenir de leurs privilèges de famille, nous avons un effort à faire pour mettre de côté cette conception traditionnelle et pour envisager les faits et les textes sans apporter d'idées préconçues à cette étude.

L'opinion courante sur ce sujet est en effet à peu près la suivante: à la tête du sacerdoce, strictement héréditaire, se trouve le grand prêtre (le « souverain sacrificateur » de nos anciennes versions), avec un rôle spécial et des prérogatives exceptionnelles; autour de lui, à un étage inférieur, les prêtres, tous descendants d'Aaron, chargés de toutes les cérémonies importantes du culte; enfin, à un degré sensiblement inférieur encore, les simples lévites, issus de Lévi mais non d'Aaron, et voués à l'accomplissement des besognes subalternes, humbles et obscures, en corrélation avec le service du sanctuaire.

Cette représentation n'est point purement imaginaire; elle est celle du document P et du Livre des Chroniques, celle qui caractérise l'époque postexilique et les temps contemporains de Jésus-Christ. Mais il faut se garder de vouloir en faire l'application aux périodes plus anciennes, soit à celle qui eut

[1] Si la traduction française de Jér. **36** 6, « le jour du jeûne », était exacte, on pourrait alléguer ce passage pour prouver l'observation du jour des expiations. Mais l'hébreu a « un jour de jeûne », et la suite du récit (v. 9) nous apprend que « le neuvième mois on publia un jeûne devant l'Eternel. »

pour charte le Deutéronomiste ou à celle qui nous a transmis ses lois dans le Livre de l'Alliance, soit encore et à plus forte raison aux âges antérieurs.

Les textes narratifs de J et de E nous montrent, aux temps patriarcaux, le chef de famille exerçant au milieu des siens les fonctions sacerdotales: nous avons vu plus haut ce qui en est d'Abraham, de Jacob, etc., à propos des autels et des sacrifices. Arrivés aux temps mosaïques, nous voyons (Ex. **24** 4-8 E) Moïse — et nullement Aaron, — accomplir les rites, en se faisant aider par des « jeunes hommes, enfants d'Israël », que rien n'indique avoir appartenu à telle famille ou à telle tribu déterminée. Il est vrai que les prêtres sont mentionnés incidemment (Ex. **19** 22, 24 J), mais sans que rien de précis soit énoncé à leur sujet. La seule circonstance où Aaron joue un rôle sacerdotal, c'est, en l'absence de Moïse, dans la scène du taureau d'or (Ex. **32**). Le même récit, qui révèle Aaron sous un jour si défavorable, attribue à la tribu de Lévi un acte de fidélité qui la met en évidence; mais son attitude n'a rien de sacerdotal. Enfin, quand E parle de la tente d'assignation (**33** 7-11), c'est pour en ouvrir l'accès à Moïse et à son serviteur Josué l'Ephraïmite, et non point à Aaron et à ses fils.

Le Livre de l'Alliance ne parle pas des prêtres.

Le Deutéronomiste, en revanche, les mentionne assez fréquemment; le mot prêtre et le mot lévite se rencontrent souvent dans ses textes de lois, tantôt séparés, tantôt réunis. L'expression caractéristique de ce document est « les prêtres les lévites », c'est-à-dire « les prêtres lévitiques », les prêtres appartenant à Lévi[1]. Mais rien, absolument rien, ne fait entrevoir une distinction hiérarchique entre deux fractions de la même tribu, pour un motif d'hérédité ou pour un autre. La seule division que D admette quand il s'agit des ressortissants de Lévi est purement occasionnelle et facile à supprimer: les uns sont attachés au sanctuaire unique, les

[1] Le mot hébreu est un adjectif, correspondant à notre adjectif lévitique, mais susceptible d'être pris substantivement et de signifier un lévite. En hébreu, du reste, l'adjectif suit toujours son substantif, avec répétition de l'article ; « les grands rois » se construira donc : « les rois les grands ».

autres sont répandus dans le reste du pays. Mais que ces derniers émigrent et viennent se fixer auprès du lieu de culte central, aussitôt ils changent de catégorie et deviennent en fait ce qu'ils étaient déjà en droit, les égaux des premiers. A peine est-il nécessaire d'ajouter que D ignore le grand prêtre.

C'est donc la législation sacerdotale de P qui seule représente l'état de choses que nous avons brièvement caractérisé tout à l'heure, avec son grand prêtre, ses prêtres et ses lévites, par conséquent avec une hiérarchie nettement marquée. Il faut encore y rattacher tout ce qui concerne les prérogatives sacerdotales, dont nous avons vu précédemment des exemples nombreux et significatifs, à propos des premiers-nés, des prémices, des dîmes, du sanctuaire, des sacrifices et des fêtes.

Le contraste des trois législations du Pentateuque sur ce sujet du sacerdoce est donc particulièrement accentué et frappant : JE ignore à peu près complètement les prêtres ; D attribue un rôle important aux « prêtres lévitiques », mais sans aucune distinction hiérarchique ; enfin P présente une organisation savante et compliquée du lévitisme.

Relevons encore un trait intéressant des législations de D et de P Pour D, le lévite est d'ordinaire classé avec la veuve, l'orphelin, l'indigent et l'étranger, parmi ceux qui doivent bénéficier des largesses hospitalières de tout Israélite ; c'est du moins le cas pour « le lévite qui est dans tes portes », c'est-à-dire celui qui ne demeure pas auprès du sanctuaire. (D'ailleurs, celui qui y réside est aussi recommandé aux attentions des fidèles.) Rien n'indique dans D que les lévites que nous pourrions appeler « ruraux » ou « provinciaux » fussent cantonnés dans des localités particulières. P, au contraire, leur assigne un nombre déterminé de villes, avec leur territoire, et il pourvoit de plus à leur subsistance, comme nous l'avons vu, par les dîmes, les prémices, etc.

§ **56.** Pour résoudre le problème des trois législations, de leur rôle et de leur âge respectif, sur le sujet du sacerdoce, il faut, comme ailleurs, et plus qu'ailleurs, recourir aux lumières de l'histoire.

Les biographies des juges d'Israël ne font intervenir le prêtre en aucune circonstance, non pas même là où, à propos d'autels et de sacrifices, sa présence pourrait sembler toute naturelle. En revanche, dans l'un et dans l'autre des récits épisodiques qui forment ensemble l'appendice du livre des Juges (**17-18**, **19-21**), le héros de l'aventure est un lévite. Celui du second épisode est un habitant « de l'extrémité de la montagne d'Ephraïm », qui voyage, venant de Bethléhem et « se rendant à la maison de l'Eternel » (**19** 18); nous n'avons pas d'autres renseignements sur lui. Quant au lévite du premier épisode, voici comment il nous est présenté: « Il y avait un jeune homme de Bethléhem de Juda, de la famille de Juda; il était lévite et il séjournait là » (**17** 7). Parti de Bethléhem à la recherche « d'une demeure qui lui convînt », il est accueilli avec transports par un Ephraïmite nommé Mica, qui lui confie son sanctuaire particulier et qui le « consacre », en sorte que le jeune homme « lui sert de prêtre ». « Je sais, s'écrie Mica, que l'Eternel me fera du bien, puisque j'ai ce lévite pour prêtre. » Notons qu'avant l'arrivée du lévite Mica avait consacré un de ses propres fils, « qui lui servait de prêtre », et qu'en cherchant à s'assurer les services du lévite, il lui dit: « Tu me serviras de père et de prêtre », et lui garantit un salaire.

Ce même jeune lévite passe ensuite du service de Mica à celui des Danites; il devient ainsi le prêtre d'une tribu (**18** 19) et exerce cette fonction dans le sanctuaire de la ville de Dan, ainsi que ses descendants après lui. Il avait nom Jonathan, fils de Guerschom, fils de Manassé; mais ce dernier nom présente, dans le texte hébreu, une particularité graphique qui le fait apparaître comme une correction probable de celui de Moïse; le lévite Jonathan serait donc un petit-fils de Moïse par son fils Guerschom (Ex. **2** 22, **18** 3, etc.).

Les premières pages du livre de Samuel décrivent les événements qui se déroulent autour du sanctuaire de Silo. Là fonctionne une famille sacerdotale, dont le chef nominal est le vieil Eli, et les représentants effectifs ses fils Hophni et Phinées. Aucune indication du texte ne rattache à Aaron et à sa race cette dynastie de prêtres, appelée à jouer un rôle momentané

mais considérable dans l'histoire d'Israël[1]. On sait la mort tragique d'Eli et de ses fils; mais leur famille se perpétue dans la personne d'un fils de Phinées, Achithub, et après lui de son fils Achimélec et de son petit-fils Abiathar.

A la même époque, Samuel joue en Israël un rôle qu'il est impossible de ne pas qualifier de sacerdotal: il sacrifie, il élève des autels, il préside à toutes les solennités religieuses. Or Samuel est le fils d'un Ephraïmite, et même le livre des Chroniques a dû se borner à l'incorporer avec son père Elkana dans la descendance de Lévi (I Chron. **6** 28) sans aller jusqu'à en faire un Aaronite. Or, au point de vue de P, les actes accomplis par Samuel ne sont pas plus tolérés de la part d'un simple lévite que de celle d'un Israélite quelconque.

Notons encore que dans le récit d'un événement contemporain de Samuel (I Sam. **6** 15) des lévites interviennent pour recevoir l'arche restituée par les Philistins. Le texte ajoute: « Et les gens de Beth-Schémesch offrirent des holocaustes et des sacrifices à l'Eternel ». L'arche ne demeure du reste point dans cette localité, elle est transportée à Kirjath-Jearim chez un certain Abinadab dont le fils Eléazar est « consacré pour garder l'arche de l'Eternel » (**7** 1).

Constamment dans l'histoire de Saül, de David et de Salomon, nous voyons ces trois souverains offrir des sacrifices sans aucune mention du ministère des prêtres; de même pour Absalom (II Sam. **15** 12). A deux reprises le livre de Samuel donne un petit catalogue des principaux fonctionnaires du règne de David (II Sam. **8** 15-18, **20** 23-26). Ces deux listes indiquent comme prêtres, l'une Tsadok, fils d'Achithub, et Achimélec, fils d'Abiathar, l'autre Tsadok et Abiathar. Mais la première renferme cette mention imprévue: « Et les fils de David étaient prêtres », et la seconde: « Et Ira le Jaïrite aussi était prêtre pour David[2] ». Evidemment

[1] Le livre des Chroniques (I Chron. **24** 3) rattache les descendants d'Abiathar (et d'Eli par conséquent) à Ithamar, fils d'Aaron et frère cadet d'Eléazar; cette tentative généalogique est loin de supprimer toutes les divergences entre les faits historiques et les théories du système sacerdotal.

[2] Il est tout-à-fait arbitraire et injustifié de transformer ces prêtres, avec la version Segond, en « ministres d'Etat », ou, avec Ostervald, en « princi-

pas plus les fils de David qu'Ira le Jaïrite n'appartenaient par leur naissance à la tribu de Lévi en général et à la maison d'Aaron en particulier.

§ **57** Si nous rassemblons et comparons les faits que nous venons de relever, nous conclurons que jusqu'à l'époque des premiers rois, et par conséquent jusqu'à l'érection du temple de Jérusalem, une grande liberté a régné en Israël au point de vue de l'exercice du sacerdoce. Il y aurait sans doute une notable exagération à prétendre que chacun était ou pouvait être prêtre : certains des textes que nous avons cités prouvent clairement le contraire et démontrent que la qualité de lévite constituait un privilège. Mais d'autre part il serait non moins exagéré, en sens opposé, d'affirmer que, pour être prêtre, il fallût à toute force posséder certains droits par naissance et filiation. En fait, nous ne trouvons nulle part le moindre indice d'une prérogative, relative ou absolue, rattachée à la descendance d'Aaron, dont le nom d'ailleurs n'est jamais prononcé. Quant à Lévi, c'est le nom d'une tribu; mais c'est en même temps la dénomination collective des hommes voués à une profession déterminée. Cette dualité est illustrée d'une façon remarquable par l'examen comparatif des deux passages relatifs à Lévi dans les deux poèmes similaires de Gen. **49** (5-7) et de Deut. **33** (8-11). Le premier ignore le caractère sacré de Lévi et n'a pour lui que des malédictions motivées par ses actes de violence; il annonce sa dispersion dans Israël comme un châtiment manifeste. Le second poème, par contre, appelle Lévi « l'homme fidèle », décrit son activité religieuse et le couvre de bénédictions.

Il semble donc probable que Lévi, en tant que tribu, a formé le noyau du sacerdoce en Israël, mais qu'il était possible de « devenir lévite » au point de vue professionnel sans avoir besoin de l'être au point de vue généalogique. Le

paux officiers, » sens que n'a jamais le mot hébreu *kohen*, toujours pris exclusivement dans le sens religieux (comp. aussi II Rois **10** 11). Il est vrai d'ajouter que le livre des Chroniques (I Chron. **18** 14-17), dans le passage parallèle à II Sam. **8** 15-18, porte: « Et les fils de David étaient les premiers auprès du roi. »

cas d'un homme comme Samuel, Ephraïmite de naissance, mais voué dès son enfance au service du sanctuaire, confié dans ce but à un prêtre en titre et remplissant par la suite toutes les fonctions sacerdotales, éclaire, nous semble-t-il, d'une façon très heureuse l'état de choses alors existant, lequel correspond assez bien à l'attitude prise dans la question du sacerdoce par les deux sources populaires du Pentateuque J et E.

Nous avons déjà eu l'occasion de nommer les deux prêtres contemporains de David et de Salomon, Tsadok et Abiathar Celui-ci, et après lui son fils Achimélec, sont de la lignée d'Eli; l'origine de Tsadok n'est point indiquée[1] Ces deux prêtres semblent placés sur un pied d'égalité parfaite jusqu'au moment où Salomon destitue Abiathar et le relègue dans ses terres d'Anathoth (I Rois **2** 26-27) et où Tsadok demeure seul en charge. Cette coexistence de deux chefs du sacerdoce et ce procédé d'un roi dépossédant un prêtre titulaire d'une si haute fonction sont, cela va sans dire, inconciliables avec le régime sacerdotal de P Il faut remarquer en outre que dans les textes parlant d'Eli à Silo, d'Achimélec à Nob, d'Abiathar et de Tsadok à Jérusalem, l'expression grand prêtre n'est jamais employée.

Le livre des Rois dans sa peinture parfois détaillée, parfois très brève, des règnes successifs dans les deux royaumes, ne parle que fort peu du sacerdoce. L'inauguration du temple est l'œuvre exclusive du roi Salomon ; c'est lui qui sacrifie, qui bénit l'assemblée, qui prononce la prière de dédicace. Les prêtres sont mentionnés dans un unique passage (I Rois **8** 3-4). Là nous rencontrons l'expression « les prêtres et les lévites » qui semble nous révéler pour la première fois au sein de la tribu sacerdotale la division hiérarchique si chère plus tard à P et au judaïsme postexilique. Il faut remarquer toutefois que le livre des Rois est tout imprégné de la pensée et du style deutéronomistiques, et qu'en retranchant ici une seule lettre (l'équivalent hébreu de la conjonction *et*), on

[1] Les généalogies de I Chron. **6** 1-8, 50-53 font de Tsadok un descendant d'Aaron à la dixième génération, par Eléazar, Phinées, et une série de noms tout-à-fait inconnus.

obtiendrait la formule courante de D : les prêtres lévitiques. D'ailleurs la phrase en question manque dans les Septante, ce qui tendrait à la faire considérer comme une addition tardive.

Les actes sacerdotaux rapportés par la suite sont accomplis ou par le roi Jéroboam (I Rois **13** 1) ou par les prophètes Elie et Elisée (I Rois **18** 30-37, **19** 21). Il est dit d'autre part que Jéroboam, dans son nouveau royaume, « établit des prêtres pris parmi tout le peuple et n'appartenant point aux fils de Lévi » (I Rois **12** 31), ce qui implique de sa part le parti pris d'écarter les précédents titulaires du sacerdoce.

Le premier personnage sacerdotal auquel l'histoire assigne un rôle important est Jéhojada (le Joad de Racine), le contemporain d'Athalie et le tuteur du roi Joas de Juda. Il est habituellement qualifié de prêtre (II Rois **11** 9, 10, 12, 15, 18 **12** 2, 7, 9). Mais dans **12** 10 apparaît l'expression « le grand prêtre » que nous retrouverons plus loin. Elle n'est toutefois pas appliquée au prêtre Urie (**16** 10-17), qui semble pourtant avoir été sous Achaz le premier dignitaire du temple. En revanche ce titre accompagne ordinairement le nom d'Hilkija, contemporain de Josias (**22** 4, 8, **23** 4 ; il est simplement qualifié de prêtre dans **22** 10, 12, 14), et de Seraja (**25** 18, Jér. **52** 24) qui périt à la fin du règne de Sédécias, lors de la ruine de Jérusalem (586). Auprès d'Hilkija figurent des « prêtres en second » (II Rois **23** 4) et à côté de Seraja un Sophonie « prêtre en second » (**25** 18, Jér. **25** 24, comp. **29** 25, 29) ; nous ignorons le sens et la portée de cette désignation qui ne se trouve nulle part ailleurs.

§ **58**. La période de l'exil proprement dit, au sixième siècle, pendant laquelle le temple était en ruines et le culte suspendu, vit pourtant s'accomplir un changement considérable dans les destinées du sacerdoce juif. Et c'est à un prêtre, en même temps prophète, c'est à Ezéchiel qu'il faut l'attribuer. Dans la Thora qui termine son livre (**40-48**) il est amené, en décrivant le temple à venir et en en réglant les cérémonies, à parler à plusieurs reprises des prêtres. Il introduit clairement parmi les fils de Lévi une division

hiérarchique. Employant la formule deutéronomistique « les prêtres lévitiques », il y ajoute les mots : « les fils de Tsadok », et il y oppose les autres lévites. Mais il présente cette distinction comme une innovation, motivée par la conduite antérieure de ces deux catégories de ministres du culte. Les fils de Tsadok sont ceux « qui ont fait le service de mon sanctuaire quand les enfants d'Israël s'égaraient loin de moi »; les autres sont « les lévites qui se sont éloignés de moi quand Israël s'égarait ». Ces derniers « seront dans mon sanctuaire comme serviteurs... ils ne s'approcheront pas de moi pour être à mon service dans le sacerdoce » ; les premiers au contraire « s'approcheront de moi pour me servir » (**44** 9-27, comp. **40** 46b, **43** 19, **48** 11). On voit donc que pour Ezéchiel l'unité foncière de la tribu de Lévi se trouve avoir été rompue par l'attitude que ses ressortissants ont adoptée durant la période préexilique : les uns, ceux du sanctuaire de Jérusalem, qui sont les descendants de Tsadok, ont été fidèles ; les autres, desservants des lieux de culte provinciaux, ont encouru le mécontentement divin. De là la récompense accordée aux uns, la déchéance infligée aux autres. Mais il est manifeste que le privilège désormais acquis aux Tsadokites dérive de leur fidélité et non point de leur naissance. D'ailleurs le nom d'Aaron n'est pas prononcé dans le livre d'Ezéchiel.

On peut donc sans hésiter faire dater d'Ezéchiel l'une des deux grandes distinctions hiérarchiques qui ont dès lors existé au sein de la tribu de Lévi. L'autre, en revanche, lui est encore totalement inconnue : le « grand prêtre » n'a pas de place dans sa Thora. Ce fait peut paraître d'autant plus étrange que, du moins vers la fin de l'existence du temple de Salomon, nous avons vu à Jérusalem des grands prêtres tels qu'Hilkija et Seraja. Et cela est naturel, car un organisme complexe comme le sacerdoce du temple ne pouvait guère se passer d'un chef attitré. Mais il faut admettre que ce chef était plutôt un primat (*primus inter pares*)[1] qu'un pontife ayant un rôle tout exceptionnel.

[1] La fonction du « second prêtre » susmentionné s'expliquerait ainsi aisément.

Le nouveau principe posé par Ezéchiel fut adopté par la législation sacerdotale de P, qui lui attribua un effet rétroactif, et fit dépendre la qualité de prêtre de celle de fils d'Aaron; tous les autres descendants de Lévi sont ainsi censés n'avoir exercé dès les origines que des fonctions secondaires. L'édifice hiérarchique trouve de plus son couronnement[1] dans la figure du « prêtre » par excellence, du « prêtre oint », dont les privilèges et les fonctions ont un caractère à part d'un bout à l'autre des prescriptions de P

Il est difficile de se rendre compte si la distinction entre prêtres et lévites commença déjà à être admise durant la période qui sépare Ezéchiel d'Esdras. Les textes bibliques qui fournissent des données sur ces temps-là (Esdr. **1-6**) font partie d'une œuvre embrassant les Chroniques, Esdras et Néhémie et qui reporte systématiquement dans le passé les institutions de P Quant au souverain sacerdoce, Josué, fils de Jotsadak, petit-fils de Seraja, et contemporain de la restauration, n'est pas qualifié de grand prêtre dans le livre d'Esdras (**3** 2, 8, **5** 2), mais bien dans ceux d'Aggée (**1** 1, 12, 14, **2** 2, 4) et de Zacharie (**3** 1, 8, **6** 11). Son petit-fils Eliaschib (Néh. **12** 10, 22) est appelé tantôt grand prêtre (**3** 1, **13** 28), tantôt prêtre (**13** 4); il ne joue du reste pas, lors de la réformation d'Esdras et de Néhémie et dans les cérémonies qui l'accompagnent, le rôle prépondérant auquel on s'attendrait.

Il reste à parler, pour terminer ce qui concerne le sacerdoce, de l'institution des villes lévitiques. Tandis que rien, ni dans les récits relatifs aux temps préexiliques, ni dans les lois deutéronomistiques, n'indique une semblable localisation des membres de la tribu sacerdotale, la Thora d'Ezéchiel assigne, — mais pour l'avenir seulement, — aux prêtres d'une part, aux lévites de l'autre, des territoires réservés à proximité du temple (**45** 4-5, **48** 10-14). La législation de P poursuit un

[1] Dans le livre des Chroniques, tout imbu des conceptions sacerdotales, une généalogie (I Chron. **6** 1-15) énumère la série des grands prêtres à partir d'Aaron et jusqu'à l'exil; on y rencontre les noms de Tsadok, d'Hilkija et de Seraja; mais ceux de Jéhojada et d'Urie (voir plus haut, p. 138) n'y figurent pas.

but analogue en stipulant (Nombr **35** 1-8) que Lévi, dépourvu de tout apanage pareil à celui des autres tribus, recevrait en partage des villes, avec leurs territoires, disséminées dans tout le pays. Et Jos. **21** 1-42, morceau appartenant à P, expose la façon dont cette répartition aurait été effectuée aussitôt après la conquête de Canaan (comp. aussi Jos. **13** 14 P).

Un premier fait qui frappe dans ce tableau topographique, c'est que les Aaronites obtiennent 13 villes toutes situées dans Juda, Siméon et Benjamin, par conséquent dans la région immédiatement voisine de Jérusalem et plus loin dans le sud, en un mot, dans ce qui, à partir du schisme, fut le royaume de Juda. Les lévites non aaronites occupent en revanche le centre et le nord, y compris les alentours éphraïmites de Silo, sanctuaire principal au temps des juges.

Un autre fait instructif, c'est que parmi les villes sacerdotales ou lévitiques nous ne trouvons ni Silo, ni Nob, ni Rama, ni Guibea (appelée une fois Guibea de Dieu)[1], ni Kirjath-Jearim qui abrita l'arche, ni Bethléhem, patrie du lévite de Mica, bref aucune des localités qui jouent un rôle dans l'histoire du sacerdoce et du culte, à l'exception d'Anathoth et de Beth-Schémesch. Encore cette dernière, malgré ses lévites, refuse-t-elle asile à l'arche qui va se réfugier ailleurs.

Enfin parmi les villes dites lévitiques, il en est qui restèrent jusqu'à une époque tardive aux mains des Cananéens (Guézer, Thaanac, etc.); le cas de Gabaon, classée parmi les villes sacerdotales, est aussi quelque peu surprenant, étant donnée la nature de sa population (Jos. **9**; II Sam. **21** 2). D'autre part, c'est dans cette localité que se trouvait le fameux haut-lieu de I Rois **3** 4.

[1] I Sam. **10** 5. Il est juste de reconnaître que la question de Guibea est extrêmement complexe. Il est parlé tantôt de Guibea de Benjamin, tantôt de Guibea de Saül, tantôt de Guibea tout court. Puis, une autre localité, voisine mais certainement distincte (Es. **10** 29), portait le nom de Guéba; celle-ci figure parmi les villes lévitiques, et quelques commentateurs estiment que c'est elle, et non pas Guibea, qu'il faut identifier avec Guibea de Dieu (comp. I Sam. **13** 3 avec **10** 5). Les deux noms, Guibea et Guéba, sont synonymes et se ressemblent tellement qu'ils peuvent aisément avoir été confondus.

Les données de P sur ce sujet spécial ne paraissent donc guère cadrer avec les faits historiques connus; elles semblent avoir plutôt un caractère théorique et refléter la situation des Juifs à l'époque postexilique.

En terminant l'étude, prolongée à dessein jusque dans les détails, de la question du sacerdoce, nous aboutissons à la conclusion déjà plusieurs fois énoncée, mais toujours mieux établie à nos yeux, qu'il y a dans le Pentateuque trois types législatifs, historiquement distincts, et que le Document sacerdotal, le plus tardif des trois, appartient aux temps qui ont suivi l'exil.

9. Autres lois.

§ **59**. En outre des huit sujets traités ci-dessus, nous retrouvons dans le Pentateuque une pluralité de lois, sinon identiques, du moins parallèles les unes aux autres. Donnons-en encore brièvement quelques exemples.

Il en est qui sont répétées textuellement : ainsi la défense de cuire un chevreau dans le lait de sa mère (Ex. **34** 26b J, **23** 19b E, Deut. **14** 21b D)[1]; cette répétition ne pourrait s'expliquer dans l'hypothèse de l'unité de la législation mosaïque que par l'importance exceptionnelle du principe posé, ce qui assurément ne paraît pas être le cas ici. Elle devient en revanche tout à fait naturelle du moment que l'on reconnaît avoir affaire à des codes distincts quant à leur date et à leur composition, mais qui se sont inspirés les uns des autres.

En d'autres cas, la reproduction des mêmes commandements d'une législation à l'autre n'est pas parfaitement textuelle; elle présente certaines adjonctions, certaines modifications, d'importance variable. Voir les lois sur les vendeurs d'hommes (Ex. **21** 16 E, Deut. **24** 7 D), les séducteurs (Ex. **22** 16-17 E, Deut **22** 28 ss. D), les gages (Ex. **22** 26-27 E, Deut. **24** 10-13 D), la proscription des Cananéens (Ex. **34** 11, 15-16 J, **23** 23, 27-33 E, Deut. **7** 2-3, **20** 16-18 D) et des idolâtres (Ex. **22** 20 E, Deut. **13** 12-18 D).

[1] Le motif, assez énigmatique, de cette interdiction semble devoir être cherché non pas tant dans des considérations de sentiment que dans la nécessité de combattre des pratiques superstitieuses et paganisantes.

Les points que nous venons d'énumérer sont tous empruntés aux deux Livres de l'Alliance et au Deutéronomiste, et ne figurent pas dans le Document sacerdotal. D'autres exemples vont nous montrer P s'associant aux législations antérieures. Ainsi à propos des fils dénaturés (Ex. **21** 15, 17 E, Deut. **21** 18-21, **27** 16 D, Lév. **20** 9 P), des sentences judiciaires (Ex. **23** 6-8 E, Deut. **16** 18-20, **25** 1, **27** 25 D, Lév **19** 15, 35a P), du prêt à intérêt (Ex. **22** 25 E, Deut. **23** 19-20 D, Lév. **25** 35-38 P), du talion (Ex. **21** 23-25 E, Deut. **19** 21 D, Lév **24** 19-20 P), de la magie et de la divination (Ex. **22** 18 E, Deut **18** 10-14 D, Lév. **19** 26b, 31, **20** 6, 27 P). Telle ordonnance qui apparaît déjà dans le Livre de l'Alliance se retrouve, amplifiée, dans P, sans que D la mentionne : l'interdiction du levain (Ex. **34** 25 J, **23** 18 E) reparaît dans P (Lév **2** 11, **6** 10, **7** 12).

Dans beaucoup de cas où la vieille législation de JE, telle du moins qu'elle est parvenue jusqu'à nous, demeure tout à fait muette, D et P fournissent des dispositions parallèles : ainsi à propos des animaux purs et impurs (Deut. **14** 3-20 D, Lév **11**, **20** 25-26 P), des aveugles (Deut. **27** 18 D, Lév. **19** 14 P), des incisions (Deut. **14** 1 D, Lév **19** 28 P), de la lèpre (Deut. **24** 8 D, Lév **13-14** P), des mélanges prohibés (Deut. **22** 9-11 D, Lév. **19** 19 P), des moissons et vendanges (Deut. **24** 19-22 D, Lév. **19** 9-10, **23** 22 P), des mercenaires (Deut. **24** 14-15 D, Lév. **19** 13b P), des poids et mesures (Deut. **25** 13-16 D, Lév. **19** 35-36 P), de la prostitution (Deut. **23** 17 D, Lév. **19** 29 P), des unions illicites (Deut. **22** 30, **27** 20, 22-23 D, Lév. **18** 6-18, **20** 11, 12, 14, 17, 19, 20, 21 P), des sacrifices d'enfants à Moloch (Deut. **18** 10a D, Lév **18** 21a, **20** 1-5 P).

L'examen de cette série d'exemples conduit à des résultats moins précis et moins décisifs que les études comparatives auxquelles nous avons consacré plus de place ci-dessus ; il corrobore néanmoins les conclusions générales auxquelles nous avons abouti. Les trois législations nous apparaissent indépendantes l'une de l'autre, en ce sens que chacune d'elles a eu son existence propre, sa raison d'être, sa tendance, son domaine ; elles n'en sont pas moins dépendantes entre

elles, par le fait que le Deutéronomiste s'est très largement et fidèlement inspiré de la législation antérieure, et que P, à son tour, n'a point ignoré ses devanciers et les a utilisés sans s'astreindre à les reproduire servilement.

Il convient d'ajouter que l'étude des lois spéciales à l'un ou à l'autre document, et qui ne se retrouvent pas ailleurs, contribue à dégager la physionomie de chacun des types législatifs et doit ainsi servir à compléter les recherches poursuivies sur les points communs.

10. Le Décalogue.

§ **60**. Il eût été naturel de faire rentrer les commandements du Décalogue dans le paragraphe précédent puisque ce sont, à tout prendre, des lois de E qui se retrouvent textuellement ou presque textuellement dans D et auxquelles on peut trouver des parallèles dans P Mais l'importance exceptionnelle de cet ensemble de préceptes sur le terrain historique, aussi bien dans l'Eglise chrétienne qu'au sein du judaïsme, expliquera et justifiera la place à part que nous lui attribuons.

Le Décalogue se trouve dans E (Ex. **20**) et dans D (Deut. **5**). L'accord entre les deux recensions est, sinon complet, du moins très général. Les commandements que d'après la numérotation réformée nous appelons le Ier, le IIIe et le VIe sont absolument identiques de part et d'autre. La présence ou l'absence de la conjonction *et* constitue une légère divergence entre les deux textes des IIe, VIIe, VIIIe, IXe et Xe commandements[1]. Dans le IXe, E et D emploient, pour dire « mensonge » (« un témoignage de mensonge »), deux mots distincts mais synonymes. Le Ve renferme dans D deux adjonctions au texte plus simple de E.

Ces différences sont en somme de peu de portée, mais quand nous arrivons au IVe et au Xe commandements, nous rencontrons deux textes vraiment divergents. Au IVe com-

[1] Les quatre derniers commandements commencent par *et* dans D, ce qui n'est pas le cas dans E. Au IIe commandement, E relie « aucune image taillée » à « aucune ressemblance » par *et*, ce que ne fait pas D.

mandement D substitue dès le début le verbe *garder* au verbe *se souvenir* ; il ajoute à la première phrase les mots : *comme l'Eternel ton Dieu te l'a commandé* ; il remplace *ni ton bétail* par *ni ton bœuf, ni ton âne*, ni ton bétail *quel qu'il soit* ; il assigne au commandement un but défini en ces termes : *afin que ton serviteur et ta servante se reposent comme toi* ; enfin il rappelle à ce propos le souvenir de la servitude en Egypte et de la délivrance due à l'Eternel. Dans l'Exode, au contraire, le motif allégué à l'appui du précepte fait appel à un tout autre ordre de considérations et son expression, qui renferme une allusion manifeste à Gen. **1** 1-**2** 4a, révèle un emprunt fait à P, par conséquent une modification rédactionnelle postérieure [1]

Quant au x[e] commandement, la forme qu'il revêt dans E apparaît comme archaïque. Tout ce qui appartient à un homme constitue sa « maison [2] » ; la seconde phrase ne fait donc que reprendre la première en la détaillant, et il n'est pas fait de distinction entre deux sortes de convoitises. D, en revanche, introduit cette importante nuance [3] ; il la souligne en employant deux verbes différents là où E répétait deux fois le même. La femme du prochain est séparée de tous les autres objets de convoitise ; la maison n'est plus que l'habitation proprement dite, et la mention du champ vient tout naturellement s'y joindre [4].

Le tableau ci-après permettra à nos lecteurs de se rendre mieux compte des différences que nous venons de signaler et que nous n'avons pas à examiner ici en grand détail.

[1] Nous avons dans Ex. **23** 12 une formule élohiste du commandement sabbatique, qui semble avoir inspiré le texte deutéronomistique du Décalogue et dont la priorité paraît certaine.

[2] Maison est pris ici dans le même sens collectif que dans des passages tels que Gen. **7** 1, **12** 17, Jos. **2** 12, **24** 15, I Sam. **1** 21, **2** 27, II Sam. **15** 16, II Rois **8** 1, etc.

[3] Comp. I Jean **2** 16.

[4] La division deutéronomistique du commandement relatif à la convoitise fait qu'il correspond successivement, dans ses deux parties, au VII[e] commandement, puis au VIII[e].

Exode. **Deutéronome.**

Je suis l'Eternel ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte, de la maison d'esclaves.

I. Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face.

Exode : II. Tu ne te feras aucune image taillée *et* aucune ressemblance des

Deutéronome : II. Tu ne te feras aucune image taillée, aucune ressemblance des

choses qui sont dans les cieux en haut, des choses qui sont sur la terre en bas, et des choses qui sont dans les eaux plus bas que la terre; tu ne te prosterneras point devant elles et tu ne les serviras point. Car c'est moi qui suis l'Eternel ton Dieu, un Dieu jaloux, punissant l'iniquité des pères sur les enfants, sur les petits-enfants et sur les arrière-petits-enfants pour ceux qui me haïssent, et faisant miséricorde jusqu'à des milliers pour ceux qui m'aiment et qui gardent mes commandements.

III. Tu n'emploieras point à tort (*schav*) le nom de l'Eternel ton Dieu. Car l'Eternel ton Dieu n'absoudra point celui qui aura employé son nom à tort.

Exode : IV *Souviens-toi* du jour du sabbat pour le sanctifier. Six jours tu travailleras et tu feras tout ton ouvrage. Mais le septième jour est sabbat pour l'Eternel ton Dieu : tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bétail, ni ton étranger qui sera dans tes portes. *Car en six jours l'Eternel a fait les cieux, la terre, la mer, et tout ce qui s'y trouve, et il s'est reposé au septième jour. C'est pourquoi l'Eternel a béni le jour du sabbat et l'a sanctifié.*

Deutéronome : IV *Garde* le jour du sabbat pour le sanctifier, *comme l'Eternel ton Dieu te l'a commandé*. Six jours tu travailleras et tu feras tout ton ouvrage. Mais le septième jour est sabbat pour l'Eternel ton Dieu : tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, *ni ton bœuf, ni ton âne*, ni ton bétail *quel qu'il soit*, ni ton étranger qui sera dans tes portes, *afin que ton serviteur et ta servante se reposent comme toi. Et tu te rappelleras que tu as été serviteur au pays d'Egypte et que l'Eternel ton Dieu t'en a fait sortir à main forte et à bras étendu. C'est pourquoi l'Eternel t'a commandé d'observer le jour du sabbat.*

V Honore ton père et ta mère, afin que tes jours se prolongent dans le pays que l'Eternel ton Dieu te donne.

V Honore ton père et ta mère, *comme l'Eternel ton Dieu te l'a commandé*, afin que tes jours se prolongent *et afin que tu sois heureux* dans le pays que l'Eternel ton Dieu te donne.

VI. Tu ne commettras point de meurtre.

VII. Tu ne commettras point d'adultère.

VII. *Et* tu ne commettras point d'adultère.

VIII. Tu ne déroberas point.

VIII. *Et* tu ne déroberas point.

IX. Tu ne témoigneras point *mensongèrement* (*schéqer*) contre ton prochain.

IX. *Et* tu ne témoigneras point *à tort* (*schav*) contre ton prochain.

X. Tu ne convoiteras point *la maison* de ton prochain. Tu ne *convoiteras* point *la femme* de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni quoi que ce soit qui appartienne à ton prochain.

X. *Et* tu ne convoiteras point *la femme* de ton prochain. *Et* tu ne *souhaiteras* point *la maison* de ton prochain, *ni son champ*, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni quoi que ce soit qui appartienne à ton prochain.

On le voit : le Décalogue lui-même ne se présente pas à nous dans le Pentateuque sous une forme unique[1]. Il est donc légitime de se demander quel était le Décalogue primitif, si c'était celui de l'Exode, ou bien celui du Deutéronome, ou bien encore ni l'un ni l'autre, mais bien plutôt la série des dix préceptes sous la forme de sentences brèves, sans développement.

[1] « S'il y a dans l'Ecriture, disait Gretillat (*Chrétien évangélique*, 1889, p. 175), trois documents dont nous eussions pu attendre à priori qu'ils nous seraient conservés sans altération et sans incertitude, ce sont les formules du Décalogue, de l'oraison dominicale et de l'institution de la sainte cène. Le texte du Décalogue d'après le Deutéronome diffère sensiblement de celui de l'Exode ; la troisième demande de l'oraison dominicale manque dans le texte de Luc. Et chacun sait que l'on a assez de peine à harmoniser les formules de la cène d'après Matthieu et Marc d'un côté, d'après Luc et Paul de l'autre, et que dans l'intérieur de chacun de ces deux groupes se

Après cette rapide comparaison des deux recensions du Décalogue, il nous reste à relever les textes qui lui sont parallèles ailleurs dans le Pentateuque.

Le I[er] commandement trouve son équivalent ou son complément dans Ex. **34** 14 J, **20** 23 J, **22** 20 E, **23** 13, 24a, 32-33 E, Deut. **4** 19, **6** 14, **8** 19, **11** 16, 28, **28** 14 D, Lév. **19** 4a P

Avec le II[e] commandement, nous comparerons Ex. **34** 17 J, **20** 23 J (déjà cité pour le I[er] commandement), Deut. **4** 16-18, **7** 25-26, **27** 15 D, Lév. **19** 4b, **26** 1 P.

Pour le III[e], voir Ex. **22** 28a E, Lév. **18** 21b, **19** 12, **22** 32, **24** 15b-16 P; comp. aussi Lév. **5** 4, 22 P

Le IV[e] est formulé dans Ex. **34** 21 J, **23** 12 E, Lév. **19** 3b, 30a, **23** 3, **26** 2a, Ex. **31** 12-17, **35** 1-3 P; comp. Ex. **16** 22-30, Nombr. **15** 32-36 P

Le respect pour les parents (V[e] c.) est ordonné par Lév. **19** 3a P; la contre-partie est fournie par les lois concernant les enfants dénaturés (voir plus haut, p. 143).

A propos du meurtre (VI[e] c.) voir Ex. **21** 12-14, 20 E, Lév. **24** 17, 21b P; à propos de l'adultère (VII[e] c.) Deut. **22** 22 ss. D, Lév. **18** 20, **20** 10 P; à propos du vol (VIII[e] c.) Ex. **22** 1-4 E, Lév. **19** 11a, 13a P; comp. Lév. **5** 21 P; à propos du faux témoignage (IX[e] c.) Ex. **23** 1 E, Deut. **19** 16-21 D, Lév. **19** 11b, 16 P; comp. **5** 1 P

Enfin le X[e] commandement n'a pas de parallèle dans le reste de la Thora.

II. Au point de vue linguistique et littéraire.

§ **61.** Nous nous sommes attardé sur le terrain législatif, cherchant à montrer en détail, par une série d'exemples, à quel point est fondée la théorie moderne d'après laquelle le Pentateuque a été constitué au moyen d'une pluralité de documents, originairement indépendants les uns des autres et appartenant à des époques et à des auteurs différents. Il

montrent de nouvelles divergences. Ce simple fait ne doit-il pas nous avertir que notre désir naturel de posséder en matière de doctrine une lettre infaillible, encastrée dans un canon dit providentiel, pourrait bien n'être pas d'accord avec l'intention providentielle ? »

nous a semblé que la comparaison des dispositions légales empruntées aux diverses sources mais traitant les mêmes sujets avait une valeur particulièrement probante pour établir la justesse de notre thèse. Ce n'est toutefois pas sur ce terrain-là seulement que surgissent les arguments de nature à aboutir à une conclusion définitive; et même, au point de vue historique, ce n'est pas de ce côté-là que les recherches de la science ont été orientées au début.

Le point de départ de tout le travail critique accompli au sujet du Pentateuque depuis un siècle et demi a été une observation faite dans le domaine littéraire ou linguistique : l'alternance des noms de Dieu, Elohim (Dieu) et Yahvé (l'Eternel), dans les pages de la Genèse a été non seulement constatée et signalée, mais expliquée par l'existence de sources multiples rapprochées les unes des autres et combinées ensemble. Cette découverte — on peut bien l'appeler ainsi — a fait époque; mais ce nouveau criterium, quelque réelle que fût sa valeur, n'en était pas moins insuffisant. Il l'était en premier lieu parce qu'il ne pouvait s'appliquer qu'à la Genèse et aux débuts de l'Exode ; plus loin cette alternance cesse de se produire. Il l'était également parce que, même là où il était applicable, il ne pouvait avoir d'effet que sur certaines péricopes ou sur certains versets, sur ceux qui renfermaient le nom de la divinité ; or, des alinéas entiers, des pages entières pouvaient très bien être exemptes de toute mention de ce genre.

Heureusement, des recherches laborieuses, méthodiques et forcément minutieuses sont venues ajouter à ce premier criterium des noms de Dieu toute une série d'indices similaires, en sorte qu'à l'heure présente on est plus ou moins fixé sur le vocabulaire de chacune des quatre sources et sur les locutions caractéristiques qui leur appartiennent en propre. Il va sans dire que dans le présent ouvrage, où j'évite autant que possible les mots hébreux, parce que je ne puis supposer chez tous mes lecteurs la connaissance de cette langue, il m'est impossible de traiter cette question du vocabulaire comparé des documents d'une façon aussi complète que je le voudrais et d'exposer ici telles quelles toutes les

pièces du débat. Je veux pourtant essayer de donner, dans la mesure du possible, une idée de cette face du problème, et, en triant mes matériaux, de montrer que, même au travers des traductions, on peut discerner certaines particularités des quatre sources.

§ **62**. Il se trouve d'ailleurs que la plus récente d'entre elles, P, possède, si j'ose m'exprimer ainsi, une individualité des plus marquées. P a sa terminologie à lui : nous sommes en mesure de dresser une liste considérable de mots et de locutions qui lui sont propres, et dont l'apparition dans une phrase détermine sa provenance. Ces « expressions caractéristiques » sont celles dont P se sert de préférence, alors que, traitant des mêmes sujets, les autres sources ont recours à un vocabulaire différent. En d'autres termes, là où la langue hébraïque présente des synonymes, on remarque que de deux mots parallèles P choisit systématiquement l'un et l'emploie à l'exclusion de l'autre. Le nombre des termes usités uniquement dans P, ou à côté de lui dans des livres tardifs qui en dépendent, est relativement considérable.

Ainsi, pour désigner la tente d'assignation, P dispose d'un terme spécial, signifiant proprement « la Résidence » (*mischkan*), qui se rencontre plus de cent fois dans P et que n'emploie aucune des trois autres sources [1].

De même, le mot sanctuaire (*miqdasch*) n'est employé dans le Pentateuque que par P, une douzaine de fois ; on le rencontre environ 30 fois dans Ezéchiel.

Le mot général pour désigner les sacrifices (*qorban*), fréquent dans P (78 fois), ne se trouve ailleurs que 2 fois (dans Ezéchiel) [2].

[1] Ce mot, dans la version Segond, est rendu mal à propos par tabernacle ; ce dernier terme devrait être réservé pour les passages où figure l'hébreu *ohel*, ou, mieux encore, tout-à-fait abandonné et remplacé dans ces textes par tente, dont il est un synonyme vieilli. Ostervald revisé traduit *mischkan* par « la Demeure » (le vieil Ostervald avait « le pavillon ») ; Perret-Gentil dit « la Résidence ». — Une autre erreur de Segond, partagée par Ostervald revisé, mais que ne commettaient ni le vieil Ostervald, ni Perret-Gentil, consiste à dire (Ex. **39** 32, **40** 2, 6, 29) : « le tabernacle (la Demeure), la tente d'assignation » ; il faut traduire : « la Résidence *de* la tente d'assignation ». — [2] Voir plus haut, p. 124.

Le terme *ischè*, « sacrifice consumé par le feu », se trouve 63 fois dans P, 1 fois dans D.

Le « sacrifice pour l'infidélité », *ascham*, est mentionné une vingtaine de fois dans P, nulle part dans les autres documents.

Il en est de même pour plusieurs autres termes relatifs aux sacrifices.

Le verbe « oindre », employé une trentaine de fois par P, est absent des autres sources (sauf Gen. **31** 13 E) ; le mot « onction » ne figure nulle part dans l'A. T., sauf dans P (3 fois).

Pour désigner « l'assemblée » des Israélites, P a un mot spécial, *eda*, inconnu des autres sources et qu'il reproduit plus de 120 fois ; il use en outre une douzaine de fois d'un autre terme équivalent, *qahal*, affectionné par D.

P se sert également d'un terme qui lui est particulier pour dire « brûler sur l'autel » (44 fois, nulle part ailleurs dans le Pentateuque).

« Etre pur, purifier » se rencontrent 54 fois dans P, 1 fois ailleurs.

P a, de tout l'A. T., l'usage exclusif des locutions « être recueilli d'entre ses peuples » et « être retranché d'entre ses peuples ».

Certaines expressions que J et E, et même D, emploient encore dans leur sens primitif et général, sont devenues dans P des termes techniques, affectés à des usages déterminés. Ainsi *minkha* qui veut dire originairement cadeau, présent, et que les sources populaires prennent dans ce sens, acquiert dans P la signification exclusive d' « offrande », c'est-à-dire de sacrifice végétal, non sanglant, soumis à certaines règles rituelles [1] ; il figure ainsi plus de cent fois dans P

Le verbe *kipper*, qui dans JE et D exprime l'idée générale et nullement rituelle d'apaisement et de pardon, revêt dans P un sens spécifique et cérémoniel, et se rencontre 70 fois ; le substantif qui en est dérivé ne se trouve pas ailleurs dans l'A. T., mais 7 fois dans P

[1] Comp. plus haut, p. 93 et 124.

Le verbe *nasa,* soulever, porter, ayant comme complément direct « l'iniquité », signifie habituellement pardonner et s'emploie en parlant de Dieu; dans P il se dit de l'homme coupable et exprime l'idée de « subir le châtiment mérité »; il est pris dans cette acception une quinzaine de fois. Le même verbe avec « le péché » comme complément direct est une locution spéciale à P, qui s'en sert 7 fois.

Notons encore les termes suivants : « alliance éternelle » (P seul dans le Pentateuque); « les armées », *cebaoth* (idem); « mâle et femelle » (J dit : « un homme et sa femme »); « possession », *ahuzza* (très fréquent dans P, ainsi que le verbe qui s'y rattache); « prince », *nasi* (employé une fois dans E, souvent dans P, qui le combine volontiers avec le mot susmentionné *eda*); « crâne » pour dire personne, âme, dans un dénombrement (seulement dans P et dans les Chroniques) ; « le premier mois », là où les autres documents disent « le mois d'Abib »; deux expressions particulières pour « conclure une alliance », *heqim berith*, *nathan berith;* (le terme usuel est *karat berith*) ; « transgression », *maal,* et « transgresser » (une douzaine de fois ; ne se trouve ailleurs que dans Ezéchiel, Daniel et Chroniques); « *Tholdoth* » (voir plus haut p. 85 ; seulement dans P, Ruth et Chroniques) ; « entre les deux soirs » (nulle part ailleurs dans l'A. T.); « né dans le pays, indigène » (idem) ; « espèce », *min* (fréquent dans P, dans les récits de la création et du déluge et ailleurs ; employé par D, Deut. **14**); « pulluler », *scharaç,* et le substantif dérivé ; « fructifier et se multiplier » (outre 13 fois dans P, ne se trouve qu'une fois dans Jérémie et une fois dans Ezéchiel); « acquisition, achat », deux dérivés du même verbe *qana* (36 fois l'un, 78 fois l'autre) ; « selon leurs (vos) générations » (spécial à P; inconnu du reste de l'A. T.); plusieurs autres locutions composées de cette même préposition « selon »; « animaux de la terre » (J a « animaux des champs »); « expirer », *gava* (ne se trouve en prose que dans P); « en ce jour même » (litt : « dans l'os de ce jour »); « pays de résidence », *ereç megourim*; « les biens », *rekousch* (une fois dans J; usuel dans P, dans Chroniques, Esdras, Daniel, et Gen. **14**) ; le verbe *rakasch,* rassembler

(d'où vient le mot précédent ; spécial à P); « courber son âme » = s'humilier ; « extrêmement » (rendu par une locution adverbiale d'une forme spéciale à P) ; « habitant » dans le sens de colon, résident temporaire, *toschab*[1] (propre à P et aux Chroniques; une fois dans un Psaume et dans I Rois); « pour nourriture » (locution particulière à P et à Ezéchiel).

P, à côté du mot sabbat, *schabbat*, constamment employé par tous les écrivains bibliques, a 9 fois un terme spécial et emphatique, *schabbaton*, qui ne se rencontre nulle part ailleurs. Il a des mots spéciaux pour « endurcir, espionner, lapider, tribu ».

L'hébreu n'avait d'abord qu'une seule forme verbale pour dire « engendrer » et « enfanter »; c'est ce que nous constatons dans J. Plus tard, cette forme ne fut plus employée que pour « enfanter »; une autre forme fut usitée pour « engendrer »; P (ainsi que D) se sert des deux formes différenciées. Au temps de Jérémie, la distinction était déjà rigoureusement observée; voir Jér. **29** 6, **30** 6.

Il y a en hébreu deux formes du pronom personnel de la première personne du singulier (je, moi): *anoki* et *ani*. La première, qu'on peut, à bon droit, considérer comme archaïque, est employée constamment par J et E; D l'a plus de 50 fois, tandis qu'il n'a *ani* que rarement. Dans P, la proportion est renversée: il a plus de 120 fois *ani*, une seule fois *anoki*. De même dans Ezéchiel: 138 fois *ani*, une fois *anoki*. Chez les écrivains postexiliques *ani* est constant.

Les noms propres fournissent également un point de comparaison instructif, surtout lorsqu'un personnage ou une localité porte deux dénominations différentes et que telle source se sert uniformément de l'une. Ainsi P est seul dans le Pentateuque à désigner le pays d'origine des patriarches, la résidence de Laban, comme « Paddan-Aram »; seul à dire « les plaines de Moab », en y ajoutant parfois « au-delà du

[1] C'est le mot employé à deux reprises par P dans la loi sur les esclaves hébreux (Lév. **25** 40-48); voir plus haut p. 107, où nous l'avons rendu par « résident », les termes employés par nos versions françaises étant incohérents et équivoques.

Jourdain » ou tel complément analogue ; seul à appeler les déserts où vit Israël « désert de Sin » et « désert de Tsin »; seul à parler des « fils de Heth » et des « filles de Heth » ; seul à citer le vieux nom d'Hébron, « Kirjath-Arba ». Jamais, pour parler du peuple, il ne dit « Israël », mais toujours « les enfants d'Israël » ou « la maison d'Israël ».

§ **63**. La terminologie de D est également caractéristique : certaines expressions qui reviennent fréquemment lui donnent une physionomie bien déterminée. Citons les suivantes : aimer Dieu, s'attacher à Dieu (*dabaq*), faire ce qui est bien (ou mal) aux yeux de Yahvé (phrase qui revient comme un refrain perpétuel dans le livre des Rois, écrit sous l'influence deutéronomistique), un peuple à part, un peuple (*am*) saint, de tout son cœur et de toute son âme, exterminer le mal du milieu de, à main forte et à bras étendu, observer de faire, d'autres dieux, abominations de (pour) Yahvé, choisir (en parlant du peuple et du lieu du sanctuaire). D désigne de préférence les peuplades de Canaan sous le nom d'Amoréens ; il dit « les Anakites » au lieu du terme collectif « Anak » ; comme E, il dit « Horeb » là où P dit « Sinaï » ; « Pisga » là où P dit « Nébo ».

Quant à J et E, leurs caractères, au point de vue du vocabulaire, se trouvent déjà définis, dans une certaine mesure et du moins négativement, par ce qui précède : les locutions spéciales à P et à D sont en même temps celles que l'on ne rencontre pas ou presque pas dans les deux anciens documents populaires. En outre, par le fait même qu'ils sont populaires et non pas d'origine lettrée, ils sont moins sujets à avoir un langage nettement déterminé, riche en termes techniques et en formules consacrées, plus ou moins stéréotypes. Il est pourtant possible de signaler un certain nombre d'expressions qui leur sont propres.

Si nous commençons par J, nous relèverons comme ne se trouvant que chez lui : « fabriquer des briques » (11 fois), « consoler » (7 fois), « du côté de l'est » (7 fois), « voici » suivi de la particule précative *na* (9 fois), « et son frère » dans les énumérations (6 fois), « jusqu'à l'arrivée à... » (indication topographique ; 5 fois), « connaître » (euphémisme ;

7 fois), « il fut le père de... » dans les généalogies (5 fois), « lieu où l'on passe la nuit, couchée » (5 fois), « douleur » (Gen. **3** 16, etc. : 7 fois), « miséricorde et fidélité » (6 fois), « cette fois, pour le coup » (8 fois), « tomber au cou de... et pleurer » (5 fois), « pourquoi donc » (10 fois), « fourrage » (5 fois), « vieillesse » (5 fois), « troupeau » (10 fois), « il n'en resta pas un » (6 fois), « exacteur » (5 fois), « il appela son nom... » (10 fois ; 1 fois dans E).

E fournit beaucoup moins d'exemples d'emploi exclusif. Tout au plus pouvons-nous noter : « il dit : Me voici » (10 fois), « interprète » et « interprétation » (14 fois), « la rivière » tout court, pour dire l'Euphrate (7 fois). Ajoutons-y la locution « parler avec » (10 fois dans E, mais une fois dans J et deux fois dans D) et l'usage fréquent du verbe « dérober » (20 fois dans E, 3 fois dans J et D, 1 fois dans P) ; relevons enfin que E se sert (6 fois) du verbe *scharet*, « faire le service », dans un sens général et laïque, tandis que dans D (5 fois) et dans P (17 fois) ce verbe est pris dans le sens professionnel, ecclésiastique, en parlant des fonctionnaires du culte. Malgré le petit nombre des exemples cités, il serait erroné de croire que la langue de E n'a pas, elle aussi, son cachet à part ; toutefois le style et les allures de ce document ont quelque chose de plus original que son vocabulaire proprement dit.

J et E présentent un très grand nombre de traits qui leur sont communs, et rien ne saurait être plus naturel ; en effet, ces deux sources appartiennent l'une et l'autre au genre narratif et présentent le même caractère essentiellement populaire, leurs dates de composition ne diffèrent pas beaucoup et le cycle de leurs récits est à peu près le même. Voici quelques échantillons de termes qui se rencontrent dans J et E et nulle part ailleurs dans le Pentateuque : « accident », « en ce lieu », « faire un festin », « se repentir », « faire pleuvoir », « se lever matin », « rouler », « étendre la main vers... », « peser » (au sens propre et figuré), « baiser », « regarder » (*hibbit*), « être caché » (*nekhba*), « fuir » (*barakh*), « mettre » (*schit*), « chasser » (*garasch ;* P emploie ce verbe exclusivement au participe passif féminin comme terme tech-

nique désignant une femme répudiée); « qu'as-tu fait? », « lever les yeux et voir », « élever la voix et pleurer », postérité « aussi nombreuse que les étoiles du ciel, la poussière de la terre, le sable au bord de la mer ».

D devant être considéré comme s'étant en bonne partie formé à l'école de J et de E, pénétré de leur esprit et inspiré de leur langage, il n'y a pas lieu de s'étonner si maintes particularités des deux plus anciens documents trouvent un écho dans le Deutéronomiste. Ainsi: « opprimer », « rencontrer », « combattre », « bien et mal » (11 JE, 1 D), « aller vers... » (euphémisme; 20 JE, 1 D), « l'un à l'autre » (litt. « un homme à son prochain »; 16 JE, 2 D ; P emploie l'autre formule, « un homme à son frère », également usitée par JE), « tenter, éprouver » (8 JE, 6 D), « se tenir debout » (*yaçab* et *naçab ;* 40 JE, 6 D). La particule précative *na* se trouve 110 fois dans JE, 2 fois dans D et P ; le mot *sar*, prince, 47 fois dans JE, 5 D, 7 P ; les termes « juste, justice, justifier » 19 fois dans JE, 9 D, 1 P ; le corrélatif « méchant » 8 fois dans JE, 2 D, 1 P Pour parler de l'exode J et E emploient 21 fois le verbe « faire monter » (1 D, 1 P), rarement « faire sortir » (fréquent dans D et P). Pour « lapider » J et E ont le verbe *saqal*, D accompagne le même verbe des mots « avec des pierres » ; P a un autre verbe. « Transgression » se dit *pescha* dans J et E, qui n'ont jamais *maal;* P a 2 fois *pescha* et très fréquemment *maal.*

Pour terminer ce qui concerne la langue, les locutions et les tournures de phrases qui caractérisent les quatre documents, je tiens à ajouter qu'il y a toute une catégorie de remarques utiles et intéressantes qui ne sauraient trouver place ici parce qu'elles supposeraient des lecteurs familiarisés avec la grammaire hébraïque ; elles se rapportent en effet à ces détails de lexicologie et de syntaxe qui, pour impondérables et infinitésimaux qu'ils puissent paraître, n'en ont pas moins une importance majeure et contribuent à donner à un écrivain sa physionomie individuelle.

§ **64**. Cherchons maintenant à caractériser nos quatre sources au point de vue du genre littéraire auquel elles appartiennent et de la forme qu'elles revêtent pour leurs lec-

teurs. Nous ne songeons point à méconnaître ce qu'elles ont en commun, ce qui les rapproche, les unit et leur donne un air de famille; mais notre tâche est pour le moment de faire ressortir, au contraire, leurs traits distinctifs, ce que chacune d'entre elles a de particulier et de caractéristique. Dans le but de mettre en relief leur individualité, et au risque de forcer un peu ma pensée en employant des expressions trop absolues, je me hasarderai à dire que J est un narrateur, E un anecdotier, D un prédicateur, P un légiste.

La narration tient, en effet, non seulement la première place, mais à peu près toute la place dans l'œuvre du Yahviste. A part de courts fragments législatifs dans l'Exode, il ne semble pas avoir voulu recueillir et réunir autre chose que les histoires de son peuple et de ses ancêtres. Il y a quelque chose d'extraordinairement vivant dans ses récits ; ses personnages ont des traits nettement dessinés; leurs faits et gestes sont dépeints avec animation, d'une façon colorée et pittoresque. Il ne se préoccupe pas de couler ses matériaux dans un moule uniforme, de placer ses tableaux dans un cadre chronologique rigoureusement établi ; ses transitions n'ont rien de très logique. Et pourtant il serait parfaitement injuste de lui contester des vues générales, un plan d'ensemble, et de ne pas reconnaître qu'il établit un lien entre les faits rapportés et rattache étroitement les effets aux causes. La simplicité de son mode d'expression a été quelquefois taxée d'enfantine. Cela n'est point pour nous étonner, ni pour nous déplaire : la naïveté même et la candeur d'une narration attestent la sincérité de son auteur. La fraîcheur d'un récit, son cachet prime-sautier, sa spontanéité, son absence de prétentions constituent un charme et un mérite de plus. Or nul ne contestera que ces qualités se rencontrent au plus haut degré dans ces pages de la Genèse, de l'Exode, des Nombres, où, rassemblant et coordonnant les antiques traditions de sa race, le Yahviste a retracé les destinées des ancêtres et ce que lui-même appelle les « merveilles de l'Eternel ». « J, dit très bien le Dr Driver[1], possède au plus haut degré le don

[1] S. R. Driver : *Introduction to the Literature of the Old Testament*, 7e édition, p. 119.

de faire vivre ses personnages et de mettre en relief leur caractère. D'une main singulièrement légère il dessine en quelques traits une scène qui, avant même qu'il ait fini, est ineffaçablement imprimée dans la mémoire de ses lecteurs. Ses narrations sont incomparables d'aisance et de grâce. En racontant, il donne précisément la mesure voulue de détails ; ses récits ne traînent jamais en longueur et l'intérêt du lecteur se soutient jusqu'au bout. Les dialogues en particulier — et ils sont nombreux — sont remarquables par leur finesse en même temps que par l'impression de réalité qu'ils donnent ; ils font ressortir les individualités, et expriment les émotions d'une façon admirable ; nul ne saurait oublier par exemple ce qu'a de beau et de touchant l'intercession de Juda, Gen. **44** 18 ss. D'autres échantillons également caractéristiques du style de J se rencontrent dans Gen. **2-3**, **11** 1-9, **18-19**, **24**, Ex. **4** 1-16. »

Dans une large mesure ce que nous venons de dire de J pourrait être répété à propos de E. En effet, comme on l'a fait observer avec raison, ce n'est pas dans la forme littéraire, dans le style qu'il faut chercher les différences les plus sensibles entre ces deux documents. A la rigueur, n'étaient certaines divergences de vocabulaire, on pourrait assigner une seule et même provenance aux récits de J et à ceux de E s'il n'y avait pas d'autre criterium que les questions de forme et d'expression. Mais une fois la dualité des groupes narratifs démontrée par des considérations d'un autre ordre, et en particulier par la coexistence, sur un même point, de données parallèles et hétérogènes, on arrive pourtant à discerner certains détails qui varient de l'un des documents à l'autre. Ils demeurent frères, même frères jumeaux ; mais ils n'en sont pas moins deux individualités distinctes et indépendantes. Et comment en serait-il autrement ? Si, d'une part, ils se meuvent sur le même terrain, s'attachent aux mêmes souvenirs, font revivre le même passé, s'adressent aux mêmes sentiments nationaux ou religieux, et appartiennent en somme à la même époque, ils n'en sont pas moins, d'autre part, issus de deux sols différents et portent l'empreinte l'un de la portion judéenne du pays, l'autre des régions du centre et du nord de la Palestine.

Somme toute, les récits de E sont plus épisodiques, moins suivis que ceux de J : les détails y sont donnés comme ayant leur valeur propre, sans grande préoccupation de l'ensemble. Le plan général, tracé d'une façon si magistrale et si claire dans J, apparaît moins nettement dans l'œuvre de l'Elohiste ; mais cette remarque nous conduirait déjà à envisager les deux sources au point de vue historique, et c'est ce que nous devons réserver pour plus tard, après que nous aurons examiné encore au point de vue du style les documents D et P

§ **65**. Nous avons qualifié plus haut le Deutéronomiste de « prédicateur ». L'allure de son œuvre est oratoire. Il n'expose et ne raconte pas simplement ; il exhorte, il plaide, il stimule, il multiplie les promesses et les menaces. On peut discerner trois éléments dans le contenu de ses discours. Ici, ce sont des lois ; mais D ne les énonce pas calmement et posément à la façon d'un législateur ; il les recommande avec chaleur, il les appuie d'arguments qui parlent au cœur et à la conscience. Là, ce sont des narrations ; mais elles sont transposées de la troisième personne à la seconde et à la première, de façon à faire vibrer le souvenir ému de celui, de ceux qui ont été acteurs, témoins, spectateurs. Enfin, en troisième lieu, il y a des pages du Deutéronomiste qui ne sont ni législatives, ni narratives, mais purement et directement parénétiques, où par conséquent l'auteur n'entremêle pas seulement ses lois ou ses récits d'éléments exhortatifs, mais où, à proprement parler, il prêche. Son langage porte tout naturellement l'empreinte de ce tempérament à part. La phraséologie de D a quelque chose de très spécial : il y a un « style deutéronomistique » qu'on peut apprendre à reconnaître jusque dans les traductions. Nous avons fait l'expérience de ce fait, car certaines personnes, totalement ignorantes de l'hébreu, nous ont dit avoir retrouvé dans les Juges, dans les Rois, dans Jérémie, certains tours de phrase et de pensée qui assurément procèdent en ligne directe de l'influence deutéronomistique. C'est ce que l'on peut appeler le « coloris distinctif » de D ; certains mots, certaines phrases, certaines périodes même reviennent fréquemment et constituent comme une sorte de refrain. Il serait

absurde et injuste de méconnaître l'originalité essentielle de D à cet égard. Toutefois on aurait tort d'oublier que déjà dans certaines portions de J et de E (dans l'Exode) on trouve comme une sorte d'acheminement et de préparation à cette façon de parler que D a adoptée pour son compte et transmise à d'autres après lui.

Quant au Document sacerdotal il a, lui aussi, au moins autant que D mais tout autrement, sa physionomie à part. On peut même dire sans exagération qu'au point de vue de la forme D et P sont aux deux pôles opposés. Autant il y a chez le premier de chaleur, d'ampleur, d'exubérance, autant le second se distingue par son caractère mesuré, correct, méthodique. La loi minutieuse et détaillée, voilà ce qui fait le centre de l'œuvre de P; et son langage y est merveilleusement adapté. Ce n'est point une raison, parce qu'il manque d'élan, de fraîcheur et de pittoresque, pour que nous méconnaissions ses qualités d'exactitude et de précision. Ces mérites sont incontestables ; parfois, il est vrai, poussés à l'extrême, ils dégénèrent en défauts : le désir que P a d'être complet l'entraîne à se répéter ; à force d'être minutieux il devient méticuleux ; il n'échappe pas au reproche d'être diffus dans ses descriptions et monotone dans ses énumérations sans fin. Autant il y a d'images et de couleurs dans les récits de J et de E, d'animation dans les discours de D, autant tout élément d'illustration et de métaphore est absent du style habituel de P. Je parle à dessein de son style habituel, car ici, comme ailleurs, il y a des exceptions. Çà et là un écrivain d'ordinaire positif et pratique peut s'élever au-dessus de son niveau accoutumé ; ainsi P abandonne de temps à autre le terrain de la prose pour tracer une page d'une haute poésie, comme le premier chapitre de la Genèse, ou bien encore il décrit une pittoresque scène de mœurs telle que Gen. **23**. Parfois aussi P a emprunté aux sources qu'il avait à sa disposition, et dont nous aurons à parler plus loin, certaines formes de langage un peu différentes de son propre style et de ses formules favorites.

En résumé, nous trouvons dans les quatre documents du Pentateuque quatre types littéraires bien marqués et nette-

ment différents l'un de l'autre. Cette considération suffirait-elle, à elle toute seule, à légitimer la théorie des quatre sources? C'est ce qu'il est difficile de décider. Nous reconnaissons bien les caractères spécifiques des quatre Evangiles au point de vue du langage et du style; serions-nous pour cela capables, avec cette unique pierre de touche, de distinguer leurs éléments respectifs s'ils étaient étroitement mélangés et pour ainsi dire fondus l'un dans l'autre? Fort heureusement ce moyen d'appréciation, qui a sa valeur, n'est pourtant pas le seul dont nous disposions: nous avons déjà vu plus haut le parti qu'on peut tirer des textes législatifs. Et maintenant, après avoir comparé les documents au point de vue littéraire, nous avons encore à faire un travail analogue sur le terrain historique et théologique.

III. Au point de vue historique.

§ **66.** Le Yahviste et l'Elohiste ont tous deux été composés après le schisme; ils appartiennent donc à une époque où l'unité du peuple israélite, momentanément réalisée sous les règnes de David et de Salomon, avait fait place à un régime de séparation tranchée. Cette division nouvelle en deux royaumes n'était pourtant point sans avoir ses antécédents et ses causes profondes dans le passé plus lointain du peuple hébreu. Et les vieilles traditions de familles et de tribus, que J et E ont recueillies, ont précisément, sinon pour but, du moins pour résultat de mettre en lumière les rôles divers joués par tels ou tels ancêtres, par tels ou tels groupements formés avant l'unification tardive de la nation. Il est naturel, il est inévitable que ce fait réagisse sur la teneur des récits conservés dans les deux recueils de traditions populaires; ce qui est curieux, et même extraordinaire, c'est que cette influence ne se fasse pas sentir à un plus haut degré. Ni J ni E n'encourent le reproche d'étroitesse ou de partialité. Il est vrai qu'au point de vue topographique, comme au point de vue de l'importance attribuée à certains hommes et à certaines races, on peut relever des différences appréciables. Tel est surtout le cas de E, que les critiques

unanimes reconnaissent et proclament être un ressortissant du royaume d'Ephraïm ou du nord. Sa prédilection pour les lieux historiques tels que Sichem et Béthel, ainsi que pour tout ce qui concerne la maison de Joseph, Ephraïm et Manassé, ne saurait être contestée. En revanche, les environs d'Hébron et de Mamré ne figurent pas dans ses récits. Il en est autrement, à vrai dire, de Beer-Schéba, localité située pourtant encore plus au sud ; mais il faut noter à ce propos que, malgré son éloignement, cet endroit n'est pas sans avoir eu de l'importance, au point de vue religieux, pour les habitants du royaume des Dix tribus (comp. Am. **5** 5, **8** 14), quoiqu'il fît partie de celui de Juda (I Rois **19** 3). Ces circonstances et d'autres encore permettent d'affirmer que nous possédons dans E un recueil composé au sein des populations qui formaient le royaume de Samarie.

Pour le Yahviste, la question se pose un peu différemment. Sans doute ses récits ont volontiers pour théâtre la région méridionale, Hébron et ses alentours ; sans doute aussi Juda est mis en relief par lui d'une façon très accentuée. Et pourtant certains auteurs, et non des moindres, ont soutenu que J devait, lui aussi, être assigné au royaume du nord ; on alléguait à l'appui de cette assertion le discrédit que semble jeter sur Juda le chapitre **38** de la Genèse, indubitablement yahviste. Mais il faut remarquer que les détails donnés dans ce récit ne devaient point avoir pour des lecteurs ou des auditeurs orientaux, vivant à une époque ancienne et accoutumés à la polygamie, le caractère répugnant qu'ils ont pour nous modernes. Et l'on a pu dire avec raison que les détails circonstanciés de ce même chapitre **38** n'avaient d'intérêt que pour les ressortissants de la tribu de Juda. D'autres motifs secondaires, mis parfois en avant pour nier que J provînt du royaume méridional, ont été également écartés, en sorte que l'opinion générale actuelle n'hésite plus à voir en J un Judéen comme elle voit en E un Ephraïmite.

Quant à D et à P, il ne peut y avoir de doute sur leur origine : l'un et l'autre sont de Juda.

§ **67** Il serait peut-être prétentieux et déplacé en parlant de J et de E de les appeler des historiens. Aussi bien, en

ces anciens âges et chez les Israélites, ce terme ne saurait-il s'appliquer à personne. Ce sont bien plutôt des narrateurs, avides de conserver à leur peuple le souvenir de son passé et de faire circuler dans son sein, par le moyen de ces traditions, un courant de vie religieuse et nationale. L'un et l'autre ont voulu montrer, non pas tant ce qu'avaient fait leurs pères, mais bien plutôt ce que Dieu avait fait pour leurs pères et par leurs pères. Cette communauté de vues et de tendances donne aux deux collections parallèles un caractère homogène en dépit de légères divergences.

Evidemment dans ces recueils l'histoire n'est pas comprise et présentée à la façon moderne ; elle n'est pas documentaire, et si parfois l'on rencontre des citations plus ou moins étendues, celles-ci sont ou bien tirées de quelque vieux poème ou bien extraites d'un recueil de lois, et constituent des hors-d'œuvre. La trame même des récits est empruntée à la tradition orale. Peut-être y a-t-il eu, sinon pour toutes les narrations, du moins pour quelques-unes d'entre elles une rédaction antérieure, dont la date et l'auteur sont également inconnus ; mais pour l'ensemble, J et E nous apparaissent comme ayant fixé d'une façon définitive ce qui, jusqu'à eux, était ondoyant et épars. Le service qu'ils ont rendu par là à l'historiographie israélite et surtout à la religion d'Israël est immense ; grâce à eux, la conception du Dieu vivant a trouvé son expression historique au moment même où la prédication des prophètes tendait à y ramener l'attention de leurs contemporains. J et E peuvent donc, à juste titre, être considérés comme les collaborateurs, à certains égards même comme les précurseurs des grands prophètes du VIII[e] et du VII[e] siècle, et l'on a pu avec justesse appeler ces deux documents les « sources prophétiques » du Pentateuque.

La narration de J remonte aussi haut que possible : jusqu'à la création du monde et de l'espèce humaine. Elle passe de là, en s'arrêtant à plusieurs reprises et en décrivant en particulier les scènes du déluge, à la biographie d'abraham et de ses descendants. E, au contraire, ne commence qu'avec Abraham et ne devient quelque peu détaillé qu'en abordant l'histoire de Jacob et surtout de Joseph. Si nous comparons

les deux documents l'un avec l'autre dans les pages de la Genèse et du début de l'Exode, nous relèverons dans E une plus grande abondance de renseignements spéciaux (noms propres de personnes, termes de provenance étrangère) ; il est seul à parler de Débora (Gen. **35** 8), de Potiphar (**37** 36), d'Abrek (**41** 43)[1], de Tsaphnat-Paenéach, d'Asnath, de Poti-Phéra (**41** 45), de Schiphra et de Pua (Ex. **1** 15), de Hur (**17** 10, 12, **24** 14). Dillmann a fait remarquer que E était « le mieux informé des affaires d'Egypte ». E mentionne la mort et le tombeau de Rachel, mère de Joseph et de Benjamin (Gen. **35** 16-20) ; c'est lui aussi qui la met en scène le plus fréquemment.

Le rôle principal parmi les frères de Joseph est joué dans E par Ruben, dans J par Juda.

La préoccupation étymologique est très évidente dans J et n'est point étrangère à E. Nous la voyons apparaître et reparaître constamment. Les noms de presque tous les personnages principaux de la Genèse servent d'occasion à quelque explication de ce genre, plus ou moins ingénieuse. Ainsi Eve, Caïn, Seth, Noé, Péleg (**10** 25), etc. Il en est de même des noms de lieux : Nod (**4** 16), Béthel (**28** 17-19, **35** 7), Beer-Schéba (**21** 31, **26** 33), etc. J explique de même l'origine du mot *ischa*, femme[2] (**2** 23).

En faisant l'analyse des documents, nous avons déjà signalé (voir plus haut, p. 65 et 66) l'influence exercée sur certains récits par l'étymologie du nom d'un personnage, par exemple le rôle du rire dans l'histoire d'Isaac, de la fuite dans celle d'Agar, de la couleur rousse à propos d'Esaü, etc.

Ces traits sont communs à J et à E ; ils sont par conséquent l'apanage de la tradition israélite prise en bloc. En revanche, celle-ci ne semble pas avoir eu de préoccupations chronolo-

[1] Locution probablement empruntée à une langue étrangère (l'égyptien ?) et que nos versions françaises rendent conjecturalement par : A genoux !

[2] Nos vieilles versions, avec leur terme grotesque d' « hommesse » (allemand : *Mænnin*), cherchaient à répondre à l'intention de l'original ; nos traductions modernes, qui disent correctement « femme », effacent totalement la portée du passage. Dans ce cas-là, une note explicative est indispensable.

giques ; nous traiterons ce sujet, ainsi que celui des généalogies, quand nous comparerons P avec JE.

§ **68**. Tandis que le Yahviste et l'Elohiste ont puisé exclusivement, ou peu s'en faut, dans la tradition orale, le Deutéronomiste, dans ses portions narratives, a eu sous les yeux une source écrite, et il n'est pas malaisé de démontrer que cette source écrite est précisément J et E. Que l'on prenne Deut. **1** 6-**3** 22 et **9** 6-**10** 11 ; que l'on compare ces passages avec les narrations de l'Exode et des Nombres, on verra d'une part à quel point la relation est étroite, on constatera d'autre part qu'il n'y a contact de D qu'avec JE et non pas avec P De là à conclure que J et E étaient bien connus du Deutéronomiste et qu'ils lui ont même servi directement de sources, il n'y a qu'un pas que nous pouvons franchir sans hésiter. On pourrait prétendre, il est vrai, que D a simplement été au courant des faits rapportés par J et E sans que pour cela leur texte même ait été placé sous ses yeux. Mais cette objection tombe quand on considère que la ressemblance n'est pas seulement étroite quant au fond : elle l'est aussi dans la forme, dans la nomenclature et dans le choix des expressions. Cela est si vrai que les termes mêmes employés par J et E à propos de telle circonstance se retrouvent, aisément reconnaissables, sous la plume de D à l'occasion d'un autre événement. Ce fait ne prouve-t-il pas que D était familier non seulement avec le contenu des récits de JE, mais aussi avec la lettre de leurs écrits ? D'ailleurs, cette relation de dépendance positive de D par rapport à JE dans le domaine historique trouve son pendant et sa confirmation sur le terrain des lois. Qu'est-ce que la législation deutéronomistique si ce n'est un développement et une expansion des principes et, qui plus est, des articles de loi du Décalogue et du Livre de l'Alliance de l'Exode?

Il est vrai que dans ses portions narratives, là même où il est le plus manifestement influencé par JE, le Deutéronomiste introduit çà et là un détail que nous ne trouvons pas dans l'Exode ou les Nombres. D'où lui viennent ces notions? On pourrait supposer qu'il a puisé des informations à telle ou telle autre source. Mais une solution plus simple a été

suggérée : D peut avoir eu le privilège, qui nous est refusé, de posséder l'œuvre de J et celle de E encore séparées et complètes ; il aurait donc pu prendre dans l'une ou dans l'autre des traits ou des renseignements qui n'ont pas trouvé leur place dans le document combiné que nous appelons JE. Celui-ci, au reste, pouvait exister déjà et être connu du Deutéronomiste ; il n'y a en effet aucune raison d'admettre qu'aussitôt la fusion des deux vieilles sources opérée, elles aient dû disparaître sans retour. Elles peuvent très bien avoir subsisté encore un certain temps, et D s'en serait servi tout en consultant aussi le document mixte JE ; cette double supposition est celle qui rendrait le mieux compte des faits, puisque D semble à la fois avoir connu JE combinés et avoir possédé des lumières plus étendues.

Il convient d'ajouter une remarque d'une moindre portée mais qui a pourtant son intérêt : D semble avoir eu une préférence pour l'Elohiste, auquel il a fait des emprunts et des allusions plus souvent qu'au Yahviste. Ainsi il se sert exclusivement du mot Horeb, pris dans E et non dans J. Rappelons aussi que la base législative de l'œuvre deutéronomistique, le Livre de l'Alliance et le Décalogue, fait partie intégrante de E. Cette prédilection du Deutéronomiste, foncièrement judéen à tous les points de vue, pour le recueil éphraïmite des vieilles traditions populaires mérite d'être signalée.

Au point de vue historique, D est donc le disciple fidèle de ses devanciers et, après avoir cherché à caractériser cette relation, nous n'avons pas à demeurer plus longtemps sur ce sujet et nous pouvons passer à P

§ **69**. Celui-ci possède à coup sûr une individualité des plus marquées, à tous les points de vue et notamment dans sa manière de comprendre et d'écrire l'histoire.

L'enchaînement des faits, la succession des individus et des races ont pour lui un réel intérêt, en rapport avec le but spécial qu'il poursuit. Ce qui lui importe, ce n'est pas le caractère de ses personnages ; la psychologie lui est étrangère. Ce qui a du prix à ses yeux, ce sont les institutions ; tout gravite autour d'elles, tout s'y rapporte, tout y converge. L'œuvre de P consiste donc essentiellement dans un ensemble

d'instructions et de règlements, assurant le fonctionnement régulier du culte et de ce qu'on pourrait appeler en langage moderne la « vie ecclésiastique » d'Israël. Mais P n'est pas exclusivement législatif : il y a chez lui encore autre chose que le contenu d'Ex. **25-31**, **35-40**, du Lévitique et de maints chapitres des Nombres ; il y a des éléments narratifs qui ne sont négligeables ni au point de vue de la quantité, ni à celui de la qualité.

Il y a d'abord tout un système chronologique. N'était P, toute donnée de ce genre manquerait dans le Pentateuque ; on demeurerait dans une complète incertitude au sujet de la durée des périodes et de la longévité des personnages. Le document sacerdotal comble cette lacune à sa manière, en rattachant aux généalogies de Gen. **5** et **11** toute une série de chiffres[1], en ayant soin d'indiquer l'âge atteint par Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, Aaron, Moïse, et en insérant encore ici et là certaines indications du même ordre.

Les faits rapportés par P n'entrent pas en conflit avec les dates qui constituent son système. Mais il n'en va pas de même quand on compare, dans le Pentateuque tel que nous l'avons, les narrations de J et de E avec le cadre chronologique construit par P Citons un ou deux exemples de ces incompatibilités[2] E raconte (Gen. **21** 8-21) comment Abraham chassa Agar : « Il prit du pain et une cruche d'eau et les donna à Agar ; il les mit sur son épaule ainsi que l'enfant et la renvoya, et elle s'en alla et erra dans le désert de Beer-Schéba ». Pour ce narrateur, Ismaël est un petit garçon ; sa mère le porte, et les verbes qui décrivent le voyage sont au singulier. Un peu plus loin, épuisée par la fatigue et la soif, Agar « jette » l'enfant sous un buisson. Et la voix

[1] Rappelons que le texte hébreu des juifs, le Pentateuque des Samaritains et la version des Septante diffèrent considérablement dans ces indications numériques ; voir plus haut, p. 86 et 87.

[2] Parfois aussi, ainsi qu'il ressort de tel des cas cités ci-après, la difficulté ne procède pas directement du conflit avec P, mais de l'assemblage des récits entre eux, comme ils nous apparaissent dans la Genèse, après avoir été ordonnés et combinés par le rédacteur de JE, puis par le rédacteur final.

d'en haut lui ordonne de « soulever » son fils et de « l'empoigner fortement avec sa main[1] ». Or, d'après la chronologie de P, Ismaël aurait en ce moment 16 ans, âge auquel un jeune Oriental est un homme fait, souvent marié et père de famille.

On aboutit à des invraisemblances analogues pour Jacob, que la narration de J et E présente manifestement comme un jeune homme lors de son départ pour le pays de Laban et par conséquent de son mariage avec Léa et Rachel, et qui aurait pourtant, d'après les chiffres de P, été déjà âgé d'environ 70 ans. Les naissances des onze fils aînés de Jacob et de sa fille Dina, avec tous les incidents rapportés au sujet de ses deux femmes et de leurs deux servantes, devraient s'entasser dans un espace de 13 ans; Dina serait une fillette en bas âge lors de son aventure avec Sichem; Siméon et Lévi, au moment où ils massacrent les Sichémites, seraient encore loin d'avoir atteint les 16 ans attribués tout à l'heure à Ismaël.

Un autre exemple analogue est fourni par la descendance de Juda. Voici ce que dit à ce sujet M. Westphal (I, 136) : « C'est à dix-sept ans que Joseph est emmené en Egypte (Gen. **37** 2). A trente ans, il est « grand vizir » (**41** 46). A trente-neuf ans, il se fait reconnaître par ses frères (**41** 47, **45** 6). Quand son père arrive en Egypte, il avait au plus quarante ans (**45** 9, 13, 21, 23, 24, 25, 28, **46** 1). Sa séparation d'avec sa famille avait donc duré environ vingt-trois ans. Or, Astruc en a déjà fait la remarque, pendant ce laps de temps Juda s'est marié (**38** 1, 2); il a eu trois fils (**38** 3-5); les deux premiers ont successivement épousé Tamar (**38** 6-11), laquelle, visitée par son beau-père (**38** 12-26), a mis au monde deux fils (**38** 27-30) dont l'un, Pérets, est déjà père de deux enfants (**46** 12) lors de l'émigration en Egypte ! Qu'est-ce à dire sinon que quatre générations ont trouvé le moyen de voir le jour en vingt-trois ans[2] ! »

[1] Il est instructif et quelque peu mélancolique de constater les efforts tentés, avec les meilleures intentions sans doute, par nos traductions bibliques pour voiler le sens du texte original.

[2] « Pour que cette succession rapide fût matériellement possible, ajoute

La place qu'occupe le récit élohiste de Gen. **20** conduit à attribuer à Sara un âge très avancé au moment où Abimélec la fait enlever et enfermer dans son harem. Déjà, du reste, dans le récit parallèle de J (Gen. **12** 10-20), Abraham et Sara nous font l'effet de vieillards parce que, quelques lignes plus haut (**12** 4b), P assigne 75 ans à Abraham à son arrivée en Canaan. Marie, sœur de Moïse, est âgée de plus de 80 ans quand, ayant pris en main un tambourin, elle dirige les danses des femmes israélites (Ex. **15** 20 E ; comp. **7** 7 P).

Ces inconséquences, que l'on a souvent relevées, ne sont point imputables aux écrivains qui ont composé les diverses sources du Pentateuque ; elles résultent du travail de combinaison auquel on s'est ultérieurement livré sur leurs ouvrages et qui a amené des rapprochements imprévus et contestables.

Outre la chronologie, les généalogies occupent une place considérable dans le Document sacerdotal. Parfois ces deux éléments sont réunis, comme c'est le cas dans Gen. **5** et **11**. Ailleurs les tables généalogiques sont dépourvues de chiffres et n'ont de signification chronologique que par le nombre de générations successives qu'elles indiquent. Cela aussi ne laisse pas que d'amener des conséquences inattendues. Ainsi il est bien évident, pour quiconque lit la touchante histoire de Joseph pardonnant à ses frères, que Benjamin est, sinon un enfant, du moins un très jeune homme ; telle est l'impression que laissent les récits de J et de E. Elle est contredite d'une façon surprenante par P qui (Gen. **46** 21) énumère non moins de 10 fils de Benjamin, tous vivants au moment où Jacob et les siens émigrent en Egypte. Bien plus, si nous recourons à un autre texte de P (Nombr **26** 38-40), nous découvrons que deux des fils de Benjamin sont ses petits-fils ; le voilà donc promu grand-père au moment même où, selon JE, il nous apparaît adolescent.

Le Yahviste et l'Elohiste ne sont point étrangers non plus aux préoccupations généalogiques. Mais les exemples qu'ils fournissent diffèrent assez sensiblement de ceux du Sacerdotal. Il est, à ce point de vue, utile de comparer la gé-

M. Westphal dans une note, il faudrait qu'Er, Onan et Pérets se fussent mariés au plus tard à dix ans (voir les détails du ch. **38**). »

néalogie des Caïnites (Gen. **4** J) avec celle des Séthites (Gen. **5** P), ou bien encore les éléments yahvistes du grand tableau ethnographique de Gen. **10** avec les données du Document sacerdotal qui y sont mêlées et avec la liste des générations successives de la lignée de Sem d'après P (Gen. **11** 10-26). Il y a dans les énumérations de noms fournies par J quelque chose de libre et de désintéressé, s'il est permis de parler ainsi ; je veux dire qu'en dressant ses tableaux J ne poursuit pas un but déterminé et systématique. Il y mêle du reste des réflexions et des remarques qui en rompent l'uniformité. Ceux de P ont au contraire un caractère de rigidité qui leur appartient en propre : ils poursuivent un but défini, et en se reliant les uns aux autres ils arrivent à former un ensemble ordonné et homogène.

§ **70.** C'est bien ainsi du reste que P nous apparaît sur toute la ligne et non pas seulement quant à la chronologie et aux généalogies. En rapportant des faits il a pour objectif non pas tant de faire un récit instructif ou agréable, ou encore de provoquer l'intérêt religieux ou patriotique de ses lecteurs, mais plutôt d'apporter des pierres à la construction de l'édifice qui lui tient à cœur : l'ensemble des institutions théocratiques.

Si l'on examine par exemple dans la Genèse en quoi consistent les données historiques dues à P, on s'aperçoit bientôt qu'elles sont en somme très peu détaillées. Ce que nous appelons les incidents de la vie des patriarches ne nous est connu que par les récits de J et de E. P s'en tient au strict nécessaire : les pérégrinations d'Abraham, sa séparation d'avec Lot, le désastre des villes de la plaine, la naissance d'Ismaël et d'Isaac, d'Esaü et de Jacob, le séjour de Jacob à Paddan-Aram, son retour, son départ pour l'Egypte, sa fin, tous ces événements sont rapportés de la façon la plus brève, en un verset ou en quelques versets. A côté de cela il y a pourtant quelques récits plus circonstanciés. Sans revenir sur les généalogies nous relèverons le récit de la création (Gen. **1** 1-**2** 4a), celui du déluge (dans les ch. **6**-**9**), celui du pacte d'Abraham avec Dieu (**17**), celui de l'achat de la caverne de Macpéla (**23**). Or le premier de ces récits aboutit à l'institu-

tion du sabbat ; le second aux préceptes dits noachiques, interdisant de répandre le sang et de le manger ; le troisième à l'introduction du rite de la circoncision. Quant au quatrième, quelque peu différent, il semble avoir sa raison d'être dans la première prise de possession d'une fraction du territoire palestinien par l'ancêtre d'Israël.

Dans l'Exode, P n'est pas non plus représenté par des narrations prolongées et détaillées. Il relate, il est vrai, la vocation de Moïse et les plaies d'Egypte ; mais visiblement son intérêt principal se porte sur la Pâque. La place qu'il fait, un peu plus loin, au récit concernant la manne s'explique par l'importance qui y est donnée aux préceptes sabbatiques. Jusqu'ici l'œuvre de P semble ne consister qu'en préliminaires ; c'est comme une sorte de préparation et d'introduction à son thème capital. La description de la « Résidence » ou tente d'assignation, dans la seconde partie de l'Exode, et le recueil complexe de lois que nous appelons le livre du Lévitique, voilà ce qui fait le noyau de son ouvrage. Il le complète par un certain nombre de dispositions légales consignées au livre des Nombres et par quelques courts renseignements narratifs. Ceux-ci présentent le même caractère de laconisme que ceux de la Genèse et de l'Exode. Toutefois un intérêt semblable à celui qui l'a porté à raconter l'achat de la caverne de Macpéla amène P à s'étendre sur l'exploration de Canaan par les douze émissaires dont il donne d'ailleurs les noms. La campagne contre les Madianites (**31**) fournit l'occasion de formuler les règles relatives au partage du butin. Les chiffres affectionnés par P, comme nous l'avons vu plus haut à propos des généalogies, se retrouvent en abondance à l'occasion des dénombrements.

§ **71**. La plus grave question que soulève l'étude des documents du Pentateuque au point de vue historique est celle de leur crédibilité. Elle ne rentre pas à proprement parler dans le cadre de cet ouvrage qui s'occupe de la composition des livres bibliques plutôt que de leur valeur et de l'emploi à en faire. Il y aurait pourtant de l'affectation à laisser totalement de côté un tel sujet. Quelques mots d'explication me seront donc permis ici.

Nous avons affaire dans le Pentateuque à des sources d'époques et de tendances différentes. Elles ont toutes été rédigées longtemps après les événements qu'elles racontent. Même les plus anciennes d'entre elles ne peuvent par conséquent nous fournir que des témoignages déjà lointains. Entre elles d'une part et les faits qu'elles rapportent d'autre part, il faut statuer une transmission des récits par voie orale, sans exclure la possibilité de documentations écrites partielles et occasionnelles. Le problème est donc celui-ci : que vaut la tradition orale ?

Il est aisé de comprendre que toute solution simpliste est inadmissible. Il serait exagéré et injustifiable de dire que la tradition orale a une valeur absolue ; il le serait également de proclamer qu'elle n'a aucune valeur Il en résulte l'impossibilité de se prononcer autrement que d'une façon approximative, variable et hypothétique. Les données historiques de J et de E peuvent être conformes aux faits ; elles peuvent aussi être dues à l'imagination populaire ; le plus probable est qu'elles renferment à la fois des éléments de l'une et de l'autre sorte, en d'autres termes que, sur la base de faits réels, la tradition a construit des récits ornés de vives couleurs et inspirés, en partie tout au moins, des sentiments et des préoccupations de ceux qui se les transmettaient. La sincérité et la bonne foi de J et de E sont hors de question : ils ont collectionné et groupé les traditions de leurs deux royaumes respectifs avec conscience et fidélité ; on ne saurait leur demander davantage. Naturellement tout historien d'Israël devra soumettre leurs narrations à un examen détaillé et chercher à dégager le noyau historique du revêtement que plusieurs générations et même plusieurs siècles lui ont donné. Pour ma part, il me semble acquis qu'au sujet de l'époque mosaïque et de la personnalité de Moïse en particulier, nous pouvons légitimement accorder une grande confiance au tableau que J et E nous présentent. A l'autre extrémité de la période qu'embrasse le Pentateuque, nous avons les pages consacrées aux premières origines du monde et de l'humanité. Ici nous ne sommes pas, et ne pouvons pas être, sur le terrain de l'histoire, et rien ne doit nous empêcher de recon-

naître que nous avons affaire à des mythes, à propos desquels ne peut se poser la question de leur valeur historique, mais seulement celle de leur valeur religieuse et morale. Enfin entre deux se déroulent les événements des temps dits patriarcaux, auxquels sont consacrés, en chiffres ronds, les quatre cinquièmes de la Genèse. C'est à leur propos qu'à notre époque les questions les plus délicates se posent et que règne la plus grande incertitude. Ce que nous disions tout à l'heure de la tradition orale en général s'applique tout particulièrement à cette catégorie de récits. La tâche est de discerner non pas si les patriarches, Abraham, Jacob, etc., sont des figures historiques, mais jusqu'à quel point ils le sont, et quelle part il faut faire dans les narrations de J et de E aux embellissements inévitables dus à une transmission prolongée. Il importe aussi de rechercher dans quelle mesure il faut employer, pour l'intelligence de ces textes, le procédé de l'interprétation dite ethnique. Les personnages mis en scène sont-ils, seraient-ils non pas des individus mais des personnifications de races, de tribus ou de peuplades ? Dans certains cas la réponse ne peut être qu'affirmative ; le ch. 10 de la Genèse est là pour l'attester. Mais jusqu'où cette explication doit-elle être étendue ? Tel personnage, père d'un peuple, d'un clan, d'une famille, n'est-il peut-être que l'incarnation de sa postérité prise en bloc et projetée en arrière dans un milieu antique ? C'est ce que seule une étude attentive et minutieuse de chaque cas particulier est appelée à discerner.

Il n'y a pas lieu, au point de vue qui nous occupe, de nous arrêter sur le Deutéronomiste ; celui-ci, lorsqu'il relate des faits, n'est que le continuateur et le disciple de ses prédécesseurs J et E. Mais il est d'autant plus indiqué de poser la question à propos de P. En effet, ce document ne porte pas sans motif l'épithète de sacerdotal. Il est incontestablement animé d'un certain esprit qui, s'il se fait sentir dans les textes législatifs, n'en domine pas moins aussi les parties narratives. Il serait immotivé, à propos de J et de E, de prononcer le mot tendance ; disons qu'ils ont certains principes, certaines aspirations ; parlons du souffle qui les anime, mais

n'allons pas au-delà. Pour P, en revanche, reconnaissons qu'il en est autrement : champion d'une théocratie que l'on ferait mieux d'appeler hiérocratie, il ne perd jamais de vue le but précis auquel il tend et lui subordonne tout le reste. Est-ce à dire que nous devions suspecter sa loyauté et l'accuser de falsifier les faits ou les textes ? Ce serait dépasser la mesure et lui imputer des torts dont nous le croyons innocent. Il peut avoir vu le passé sous un angle spécial, au travers des préoccupations du présent, l'avoir dépeint avec des traits et des couleurs d'une époque plus récente, avoir reporté bien loin en arrière des institutions relativement modernes, bref, avoir commis toute une série d'anachronismes ; il peut, dis-je, avoir fait tout cela, sinon inconsciemment, du moins de très bonne foi, avec la conviction de se conformer aux faits historiques et aux enseignements des ancêtres. Nous pouvons, il est vrai, éprouver quelque difficulté à nous placer à son point de vue et à comprendre comment il lui a été possible de concilier ce qui nous paraît inconciliable. Mais le spectacle d'événements contemporains, l'étude de certaines mentalités, de certains systèmes dont nous respectons les représentants sans y adhérer nous-mêmes, ne suffisent-ils pas à nous apprendre que P n'est point un cas unique ou exceptionnel.

A l'époque où le Document sacerdotal fut rédigé, Israël avait déjà pratiqué plus ou moins longtemps certaines institutions qui lui étaient devenues chères et, semblait-il, indispensables. Sans doute elles n'avaient pas atteint d'un seul coup la forme qu'elles eurent soit au moment de l'exil, soit dans les siècles qui le suivirent ; sans doute encore elles étaient susceptibles de modifications et de développements ultérieurs. Elles n'en formaient pas moins un ensemble que le judaïsme était tout naturellement conduit à accepter et à vénérer en bloc. De là à se représenter que la forme existante était la forme antique et permanente, il n'y avait qu'un pas à franchir. Et même il était naturel d'attribuer à l'état de choses initial un caractère de perfection, d'en faire un idéal, un modèle accompli, de reporter ainsi aux origines mêmes non seulement le développement déjà obtenu, mais encore

celui auquel on aspirait et qu'on espérait réaliser. Pour comprendre P et l'apprécier équitablement, il importe de prendre en considération les circonstances que nous venons de rappeler et qui ont exercé une influence décisive sur la composition de cet ouvrage. Du reste, nous allons avoir à y revenir en cherchant dans les pages qui suivent à caractériser les documents du Pentateuque, et P entre autres, au point de vue religieux et théologique.

IV Au point de vue théologique et religieux.

§ **72.** Yahvé, ses actes et ses paroles, ses interventions constantes dans la vie de l'humanité et dans celle des patriarches, puis dans les destinées du peuple israélite en voie de formation, voilà ce qui remplit les pages du Yahviste. Son Dieu est le Dieu vivant. C'est aussi le Dieu accessible, entrant en communication avec ses créatures pour les châtier ou les bénir, les exaucer ou les rejeter. Etant données une semblable conception de la divinité et l'obligation de la traduire en langage humain, comment y arriver sinon en parlant de Dieu comme on parlerait d'un homme? De là, les anthropomorphismes si fréquents chez le Yahviste qu'ils constituent un des traits les plus frappants de ses tableaux. Qu'on se rappelle le récit de la création et de la chute: Yahvé formant (litt. façonnant, modelant) l'homme de la poudre de la terre, formant ensuite les animaux et les oiseaux, puis la femme, plantant un jardin et s'y promenant, demandant à l'homme: « Où es-tu? », faisant des habits de peau pour le premier couple et l'en revêtant. L'histoire de Caïn et d'Abel et celle du déluge présentent des traits du même genre: l'Eternel s'entretient avec Caïn et met un signe sur lui[1]; il ferme la porte de l'arche; il sent une odeur agréable. Le récit de la tour de Babel nous le montre « descendant pour voir la ville et la tour ». Il apparaît à Abraham et accepte son hospitalité; il lutte avec Jacob au gué du Jabbok;

[1] Voir la Bible annotée, Ostervald et la revision d'Ostervald; la paraphrase de Segond est inexacte.

il attaque Moïse et veut le faire mourir; il enlève les roues des chariots égyptiens. L'ange de l'Eternel « trouve » Agar dans le désert; il « se place sur le chemin » devant Balaam. Et l'on pourrait encore allonger cette liste d'exemples.

Ce ne sont pas seulement des actes que le Yahviste attribue à Dieu en leur appliquant la terminologie usuelle : il lui fait aussi éprouver des sentiments humains. Ainsi Yahvé « se repent et est affligé en son cœur » (Gen. **6** 6) ; sa « colère s'enflamme » (Ex. **4** 14, etc.); il « jure » (Gen. **24** 7, Nombr. **11** 12).

Faut-il s'étonner de ces expressions? Ne sont-elles pas naturelles dans un recueil de traditions populaires animées d'un souffle religieux intense? Bien plus, ne sont-elles pas admirablement appropriées au but même de ces narrations, et n'est-ce pas un fait d'expérience bien constaté que ce langage parle d'une façon persuasive au cœur et à la conscience des enfants et de « ceux qui leur ressemblent »?

Ce qui a été dit plus haut du Dieu du Yahviste, qui est un Dieu vivant, nous pouvons le redire *mutatis mutandis* des personnages mis en scène dans ses narrations : eux aussi sont très vivants. Non seulement J se plaît à raconter, mais la psychologie tient une large place dans ses récits. Si Abraham et Jacob, et même certaines personnes secondaires, ont pour nous une physionomie nette et tranchée, c'est à J que nous le devons. C'est lui qui met en relief l'individualité des patriarches et qui a ainsi frayé la route à tous ceux qui, après lui, dans le reste de la Bible, comme ailleurs, ont réussi à tirer parti de l'étude des caractères.

Pour le Yahviste, la figure capitale est, au point de vue religieux, celle d'Abraham; il en marque l'importance par cette brève phrase de Gen. **15** 6 : « Abraham crut en l'Eternel et celui-ci le lui imputa à justice ». M. Westphal, après avoir signalé ce passage et en avoir rapproché Ex. **4** 31 : « le peuple crut », ajoute les lignes suivantes que nous tenons à reproduire[1] : « Lorsque saint Paul, dans l'épître aux Galates, démontrera aux Juifs que, « comme Abraham crut à Dieu et

[1] *Sources du Pentateuque,* II, p. 14-15.

que cela lui fut imputé à justice », de même « ceux-là sont fils d'Abraham qui le sont par la foi », il ne fera que reprendre la thèse du Jéhoviste et en tirer les conséquences pour l'édification de l'Eglise.

» Saint Paul est, en effet, parmi les écrivains bibliques, le seul qui rappelle le Jéhoviste et lui puisse être comparé pour l'envergure de la pensée et la vigueur de l'expression. Placés chacun au seuil d'une alliance, l'un résume l'ancienne, l'autre la nouvelle, et tous deux sont si bien animés du même esprit révélateur, qu'à mille ans de distance, ils sont frères et se trouvent avoir écrit les deux moitiés du même évangile. Quant saint Paul écrivait ses lettres aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains, l'histoire de Jésus-Christ n'était pas encore fixée, et cependant, le jour où ces épîtres furent lancées, on put dire : le christianisme est né, la religion chrétienne est fondée. Ainsi, lorsque le Jéhoviste, avant que les prophètes eussent parlé, avant que la législation sacerdotale eût déployé ses rites, écrivit ces vérités fondamentales : la chute de l'homme, la promesse de la rédemption, la souveraineté de Dieu, l'universalité du salut, la justification par la foi, il posa les principes d'où devait sortir la religion révélée tout entière. »

§ **73**. L'Elohiste semble attacher une plus grande importance aux événements qu'aux caractères ; on a pu dire à ce propos qu'il était plutôt didactique et objectif, tandis que l'élément moral et moralisant est plus marqué chez le Yahviste. Il prend plaisir à relever les faits, spécialement lorsqu'ils ont quelque chose de miraculeux. Chez lui, et chez lui seul, les songes tiennent une large place : Jacob apprend en songe que l'extraordinaire multiplication de son bétail est l'effet d'un miracle ; d'après J, ce résultat est dû à sa propre ingéniosité. Un autre songe de Jacob à Béthel, ceux d'Abimélec, de Joseph enfant, de l'échanson et du panetier, de Pharaon sont tous mentionnés par l'Elohiste. Selon lui, c'est aussi en songe que Dieu apparaît à Balaam et autorise son départ, tandis que J fait intervenir l'ange de l'Eternel sur le chemin.

Toutefois, si E affectionne ces manifestations surnaturelles,

il se sépare nettement de J en ce qui concerne les apparitions de la divinité elle-même. Les anthropomorphismes dont il se sert sont beaucoup plus rares; ils sont aussi plus timides. Les théophanies proprement dites font défaut et sont remplacées par des angélophanies: les anges (au pluriel) jouent chez lui un rôle important, comme intermédiaires entre Dieu et l'homme. C'est ce que symbolise la vision de Béthel; voir aussi Gen. **32** 1-2. Serait-il téméraire ou prématuré d'inférer de ces faits que E reflète, ainsi qu'il y a du reste lieu de l'admettre pour d'autres motifs, une époque un peu moins antique que J? Le fait que E s'abstient d'employer le nom de Yahvé avant l'époque mosaïque et qu'il n'imite point à cet égard le naïf procédé de J, semble militer dans le même sens. Il semblerait aussi que, par la désignation d'Abraham comme prophète (Gen. **20** 7) et par la façon dont il définit la mission médiatrice de Moïse (Ex. **33** 11, Nombr. **12** 6-8), E se révèle comme ayant subi davantage l'influence du mouvement prophétique inauguré par Elie et poursuivi par les prophètes du royaume du nord, Amos et Osée. Peut-être enfin y a-t-il chez E un peu plus de réserve à l'égard des anciennes manifestations extérieures du culte, admises et sanctionnées par J avec tant de simplicité; nous voulons parler des érections d'autels, des stèles, des arbres sacrés, ainsi que des allusions aux théraphim et aux usages païens. Mais ce n'est qu'une nuance peu sensible.

En somme, et quoique la distinction établie entre les documents J et E doive certainement être maintenue, leurs ressemblances l'emportent de beaucoup sur leurs différences. Lorsqu'ils eurent été combinés ensemble de façon à constituer un ouvrage unique, on peut dire qu'à part certaines répétitions, telles que Gen. **12** 10-20 J et **20** E, Ex. **34** J et **21-23** E, le résultat de cette fusion s'est présenté au lecteur avec un caractère d'homogénéité très marqué.

Nous avons déjà fait allusion plus haut au lien qui rattache J et E au mouvement prophétique du IXe et du VIIIe siècles. Nous devons ici préciser davantage et mentionner le fait que J et E et leur combinaison JE sont couramment appelés de nos jours « la source prophétique, la narration prophétique

ou l'écrit prophétique » du Pentateuque. Et cette désignation est pleinement justifiée : quand on rapproche le Yahviste et l'Elohiste des prophètes Amos, Osée, Esaïe, Michée, on sent qu'avec une certaine diversité, il y a pourtant entre eux tous une unité fondamentale d'esprit et de tendances[1].

§ **74.** Le Deutéronomiste plonge ses racines dans le même sol ; il a été à l'école des prophètes, il a été surtout à l'école de JE. Mais, tout en s'étant pénétré de leurs enseignements et de leurs principes, il a surtout été frappé d'admiration pour la législation contenue dans le Livre de l'Alliance ; il s'en est inspiré et il s'est appliqué à la développer et à la faire observer Son œuvre n'est donc pas uniquement, ni même essentiellement prophétique ; elle est mixte, elle constitue une sorte de compromis (au sens le plus honorable de ce terme) ou de transaction entre deux tendances, également représentées et justifiées : celle des prédicateurs éminemment spiritualistes de la justice et de la foi d'une part, et celle des hommes d'ordre attachés aux institutions nationales et religieuses de leur peuple d'autre part. Il a donc tenté une synthèse et cherché à concilier dans la mesure du possible les exigences impérieuses de la conscience des prophètes avec le respect des usages consacrés, tels qu'il les trouvait soit dans le droit coutumier d'Israël, soit surtout dans les recueils de lois déjà existants et incorporés dans l'écrit prophétique de JE. L'attitude de D n'a donc pas ce caractère d'intransigeance que nous rencontrons chez les prophètes ; elle est au contraire opportuniste, c'est-à-dire que, se plaçant sur le terrain pratique et espérant aboutir par le concours des bonnes volontés à une véritable réformation, le Deutéronomiste, tout en conservant un idéal religieux très élevé et en l'exprimant par le commandement suprême de l'amour de Dieu, a fait une large part aux institutions et par conséquent à ce qu'on peut ap-

[1] Pour préciser, il convient de remarquer que cet accord de J et de E avec les écrits prophétiques proprement dits est surtout sensible dans leurs récits, et à un moindre degré seulement dans les éléments législatifs qu'ils ont incorporés à leurs œuvres. Ces recueils fragmentaires de lois sont de leur part un emprunt ; leur véritable tendance, spiritualiste et profondément religieuse, se manifeste dans leurs narrations.

peler le côté extérieur de la religion. Son œuvre est donc en quelque mesure une charte religieuse en même temps que civile; elle s'adresse à la nation dans sa généralité et non pas à telle classe particulière de la population, au sacerdoce par exemple ou aux magistrats. Elle cherche à populariser les principes législatifs du Livre de l'Alliance et pour cela ne se contente pas de les énoncer sous forme de commandements; elle y joint de pressantes recommandations, des appels réitérés à la conscience, des promesses et des menaces. L'histoire, dont D ne fait qu'un usage restreint, lui sert à illustrer ses lois et sa prédication; il la prend du reste telle qu'il la trouve chez ses devanciers et ne l'accommode point artificiellement à ses vues. Quand il lui arrive d'innover, quand, en particulier, il se fait le champion de l'unification du culte en un seul lieu, il est fort loin d'inventer quelque chose; il a conscience de poursuivre un but déjà implicitement admis avant lui et de tirer simplement les conséquences d'un principe déjà ancien.

§ **75**. Ce qu'on aura sans doute le plus de peine à pardonner au Deutéronomiste, c'est d'avoir placé ses discours et ses lois dans la bouche de Moïse. Je ne parle pas ici de ceux qui se refusent à admettre que le Pentateuque en général et le Deutéronome en particulier ne soient pas l'œuvre directe et personnelle de Moïse. Je parle de ceux qui, acceptant les résultats de l'analyse critique, reconnaissent la pluralité des sources et le lien étroit qui unit le Deutéronomiste à la réforme de Josias. Comment, diront-ils, un auteur tel que D, animé d'un esprit si religieux et si hautement moral, s'est-il permis une falsification et a-t-il recouru à ce qu'on est convenu d'appeler une « fraude pieuse »? L'effort réformateur du loyal Josias a-t-il donc pour point de départ une supercherie?

Je reconnais franchement ce qu'a de pénible et d'angoissant la situation historique que j'ai essayé de décrire. D'un côté, nous avons d'incontestables qualités de fond, une grande noblesse de sentiments, une piété profonde, un ardent désir de réforme nationale, des principes de charité et de générosité, une législation éclairée, humaine, bienfaisante,

présentée au nom des mobiles les plus élevés ; de l'autre côté, nous avons un artifice de forme, consistant à faire intervenir la personnalité lointaine et imposante de Moïse pour revêtir d'autorité le contenu du livre nouveau. Est-ce que, privée de cette sanction, la législation deutéronomistique n'aurait pas pu faire son chemin? fallait-il qu'elle portât un nom, un nom glorieux du passé? n'y a-t-il pas quelque chose de choquant, d'inacceptable dans un semblable procédé?

Tout cela, et bien d'autres choses encore, nous nous le sommes dit et redit. Pour répondre à toutes ces questions, il faudrait pouvoir nous dépouiller de nos idées, de nos jugements, de nos habitudes modernes, nous transporter au VIIe siècle av. J.-C. et nous placer au point de vue de cette époque si différente de la nôtre.

Il faudrait d'abord remarquer que D ne s'identifie pas avec Moïse. Il s'en distingue au contraire nettement. En effet, il introduit Moïse comme prenant la parole et discourant longuement. Les deux préambules (**1** 1-5, **4** 44-**5** 1a) sont positifs sur ce point; et par la façon dont l'écrivain désigne le lieu où Moïse se trouve (« de l'autre côté du Jourdain »), il indique que lui-même réside sur la rive occidentale. Pour être exact, il ne faut donc pas dire que D parle comme s'il était Moïse ; il faut dire bien plutôt qu'il fait parler Moïse, qu'il place des discours dans la bouche de celui-ci. Or, en agissant ainsi, D ne fait que suivre une coutume commune à beaucoup d'écrivains de l'Orient et de l'antiquité en général. Il serait aisé d'énumérer ici bon nombre d'écrivains grecs et latins, classés en général parmi les historiens les plus réputés, et qui ont adopté d'une façon systématique l'usage d'attribuer à leurs personnages des discours représentant les pensées et les sentiments que l'auteur leur supposait à tel ou tel moment avec plus ou moins de vraisemblance, parfois même peut-être avec des preuves ou des indices à l'appui [1]. Il ne serait même pas impossible, croyons-nous, de retrouver ce procédé jusque chez certains écrivains du XIXe siècle apr

[1] Chez les Grecs, il faut mentionner Thucydide, imité par d'autres tels que Timée et Denys d'Halicarnasse. Quant aux historiens latins, Salluste, César, Tite-Live, Tacite ont tous placé des discours dans la bouche de leurs

J.-C., et non point d'entre les moins appréciés par leurs contemporains. Bornons-nous à constater qu'en tout cas dans les récits bibliques il y a de nombreux exemples de paroles, d'allocutions, de conversations placées dans la bouche de personnages historiques par les livres des Juges, de Samuel, des Rois, des Chroniques, sans parler de Ruth, Esther, etc. Les expressions employées sont fréquemment non pas celles du temps où se passent les événements, mais celles de l'époque où le livre fut écrit, quelquefois même les locutions propres à l'écrivain, celles qui caractérisent sa manière et qui constituent son parler spécial. Pour qualifier exactement ces morceaux, il faut se garder d'affirmer que nous ayons devant nous ce que tel ou tel a réellement dit; nous avons seulement ce qu'il a pu dire ou ce qu'il a dû dire.

Cela étant, examinons jusqu'à quel point D peut être accusé d'avoir arbitrairement prêté à Moïse des paroles étrangères à celui-ci. La réponse à cette question est donnée, me semble-t-il, par le fait même, signalé plus haut, de l'étroite dépendance de D à l'égard de JE. Pour connaître et comprendre Moïse, D n'avait qu'à s'adresser à JE : ce témoignage lui suffisait. Remonter plus haut était inutile et d'ailleurs impraticable. Il n'y a donc pas pour D de différence à faire entre le Moïse de l'histoire, au sens strict de ce terme, et le Moïse de l'écrit prophétique JE. Si ces deux Moïse sont peut-être distincts pour un critique moderne, pour D ils sont un. Par conséquent, ce que J et E racontent sur Moïse, ce sont les expériences de Moïse; les lois qu'ils placent sous son nom, c'est la législation de Moïse. Sur cette base, que fait D? Il transpose de la troisième à la première personne les narrations de JE, persuadé qu'il est de n'attribuer à Moïse autre chose que ce que celui-ci a véritablement éprouvé. Scrutant le sens des lois, analysant leur portée et leurs conséquences, se représentant avec vivacité ce que le législateur original avait dû penser, sentir et désirer, il l'expose avec un entrain et une chaleur bien naturels chez lui, étant donné son complet

personnages. Il est vrai que tous ne l'ont pas fait de la même manière ; mais, si le but et la méthode diffèrent, le procédé n'en est pas moins constamment employé.

assentiment aux principes du Livre de l'Alliance. Il n'identifie pas Moïse avec lui-même, il s'identifie lui-même avec Moïse, à force de se pénétrer de son esprit et d'être en communion avec lui.

Il serait absurde de considérer D comme un novateur Sans doute il vise à obtenir une réformation, il travaille à l'amener ; son œuvre, comme le rappelle très bien M. Westphal (II, p. 112), « est, en même temps qu'un livre de lois, un livre de réforme » ; mais ce réformateur est un conservateur dans toute l'étendue du terme : remonter aux origines, s'inspirer d'un glorieux passé et profiter de ses leçons, telle est son idée dominante. Il a conscience d'être en accord fondamental avec le grand initiateur Moïse. Bien loin de vouloir le supplanter, il ne songe qu'à s'effacer pour remettre Moïse en honneur et en lumière. Peu lui importe que son nom soit ignoré, oublié, pourvu que le nom de Moïse et surtout son œuvre reprennent la place qui leur est due.

Nous pouvons, d'après nos idées et selon les mœurs de notre temps, faire des réserves sur les procédés qu'a employés le Deutéronomiste et regretter peut-être qu'il ait, jusqu'à un certain point, paru croire que la fin justifie les moyens. Mais nous n'avons pas le droit de suspecter sa sincérité, et nous pouvons continuer sans arrière-pensée à rendre hommage à l'esprit profondément moral qui l'anime et qui fait de son livre autre chose et mieux qu'un code : une œuvre de foi, de justice et de charité.

§ **76.** En passant du Deutéronomiste au Document sacerdotal, on change d'atmosphère. Non pas, cela va sans dire, que ces deux ouvrages procèdent de deux religions différentes ; mais leurs conceptions et leurs visées diffèrent au plus haut degré. Nous avons été amenés à désigner D comme constituant une œuvre de transition, un chaînon intermédiaire entre la tendance purement prophétique et la tendance des hommes attachés aux institutions religieuses, et il n'y a pas lieu de retirer cette appréciation. D est, quant à l'esprit et non pas seulement quant au temps, entre JE et P, mais il est infiniment plus près du premier que du dernier ; il a beau faire une large part aux institutions, le centre

de gravité n'en demeure pas moins pour lui dans la piété intime et personnelle, dans la relation directe de l'homme avec le seul être digne d'adoration et d'amour : « Ecoute, Israël, Yahvé notre Dieu, Yahvé est unique. Tu aimeras Yahvé ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force. »

Le culte extérieur avec ses règles compliquées et ses multiples ordonnances tient au contraire une place prépondérante dans l'œuvre de P Le sanctuaire, avec tout ce qui s'y rattache, est au centre de toutes ses préoccupations, de même qu'il est, d'après ses descriptions, au milieu du camp d'Israël pendant le séjour au désert. Tout dans la vie du peuple gravite autour de l'autel : les prêtres qui le desservent, les sacrifices qu'on y offre, les fêtes qui y amènent les fidèles, tout cela attire et retient l'attention du législateur sacerdotal. Ce qui importe, semble-t-il, ce ne sont pas tant les sentiments du cœur, c'est leur manifestation extérieure soumise à des règles déterminées pour chaque cas particulier. Le Document sacerdotal n'emploie pour ainsi dire jamais le terme de justice, si caractéristique dans la pensée du Yahviste. Il y substitue les termes de sainteté et de pureté, qui ont chez lui, le dernier surtout, un sens plutôt extérieur et conventionnel. La pureté est une pureté légale, formelle, que certains contacts troublent, que certaines ablutions restaurent. Et quant à la sainteté, si elle est parfois conçue avec beaucoup d'élévation, elle est fréquemment réduite à n'être qu'une qualité négative. Le principe dirigeant n'est pas la foi, que le Yahviste met au premier plan ; ce n'est pas non plus l'amour pour Dieu, auquel le Deutéronomiste exhorte ses lecteurs ; c'est l'obéissance, ou, si l'on veut, l'observance, à l'égard de nombreux préceptes placés sur la même ligne quelle que soit leur importance intrinsèque. Il n'est donc pas hors de propos d'appliquer le terme de religion des œuvres à la conception de P ; et s'il y a un rapprochement légitime à établir entre le Yahviste et saint Paul, il est également permis de comparer le Sacerdotal avec saint Jacques. Il n'est pas sans intérêt de constater dans le Pentateuque ce même double courant que nous retrouvons dans la littérature apostolique

et qui traverse, on peut le dire, toute l'histoire de l'Eglise chrétienne. A l'expression de J (Gen. **15** 6): « Abraham crut en l'Eternel et celui-ci le lui imputa à justice », correspond dans le passage parallèle (**17** 1) la formule caractéristique de P: « Marche devant ma face et sois intègre. » Déjà dans le récit du déluge cette même nuance se fait sentir. « Noé, dit J (Gen. **6** 8), trouva grâce aux yeux de l'Eternel.» « Noé, dit de son côté P (**6** 9), était un homme juste et intègre parmi ses contemporains; Noé marchait avec Dieu.»

Il est aisé de comprendre que cette différence dans la façon de se représenter la relation entre l'homme et Dieu réagira nécessairement sur la manière dont il sera parlé de Dieu lui-même. Nous avons vu de quelles vives couleurs le Yahviste se servait pour peindre la divinité, et combien personnelle et vivante était l'idée qu'il s'en faisait et qu'il en donnait à ses lecteurs; nous avons vu que son Yahvé était un Dieu prochain, accessible, intervenant dans les affaires d'ici-bas. Les hardiesses de langage du Yahviste, ses expressions parfois naïves sont loin de nuire au portrait divin qu'il essaie de tracer Tout autre est l'aspect sous lequel Dieu nous est présenté par P Ce n'est pas chez celui-ci qu'il faut chercher des anthropomorphismes ou des anthropopathismes. Les actes créateurs sont remplacés par la parole créatrice; Dieu ne façonne pas, ne plante pas, ne souffle pas, il dit. Il est vrai que parfois il entre en communication avec un de ses serviteurs, mais il n'est question ni de rencontres, ni d'entretiens, ni même de songes; il est dit simplement: « Dieu parla ». Le Dieu de P « apparaît », il est vrai, à Abraham, à Jacob ou à Moïse (Gen. **17** 1, **35** 9, **48** 3, Ex. **6** 3); mais il ne s'agit point de théophanies comme celles de J

Cette parole divine, qui joue un si grand rôle non seulement dans les lois, mais aussi dans les récits de P, consiste essentiellement en ordres donnés, positifs ou plus souvent encore négatifs. P a pour toutes les circonstances de la vie des préceptes auxquels l'homme est tenu de se conformer. Il ne se préoccupe guère du « pourquoi »; il lui suffit de connaître le « comment ». On a remarqué avec raison qu'il n'aborde

pas les questions graves et délicates qui se sont posées devant la conscience du Yahviste et auxquelles celui-ci a donné des réponses qui, pour être naïves, ne manquent pourtant pas de profondeur Le « pourquoi » de l'existence du mal, de la souffrance, de la haine, de la diversité des langues et des nations, de la corruption des Cananéens, des choix divins avec les rejets qui en sont le corrélatif : tous ces problèmes que le Yahviste a connus et qu'il s'est efforcé de résoudre, P les passe sous silence. Il peut, si l'on se place à un point de vue superficiel, avoir la réputation d'être le plus théologique parmi les documents du Pentateuque, parce qu'il disserte longuement sur les manifestations extérieures de la religion et leur voue un intérêt exclusif : en fait, il est le moins théologique de tous, parce que sa pensée ne s'élève pas jusqu'aux questions capitales, à celles qui sont essentiellement de l'ordre religieux et moral.

Le fait que nous devons à P l'admirable tableau de la création (Gen. **1**) pourrait être allégué en opposition à ce qui précède. Pourtant, si l'on y regarde de près, quelles que soient la beauté et la grandeur de cette peinture, il faut reconnaître qu'elle ne reproduit qu'une des faces de la réalité. Dieu nous y apparaît tout-puissant et sage ; toutes ses œuvres sont bonnes, très bonnes ; l'homme est à l'image de Dieu. Mais c'est tout, et en quelques lignes, moins savamment disposées, le Yahviste soulève maintes questions vitales et pose un certain nombre de points d'interrogation auxquels P ne semble pas avoir songé [1].

Il faut encore observer que dans P les promesses faites aux patriarches ne s'appliquent qu'à leur descendance, tandis que pour J le cercle s'étend et que « les nations de la terre » sont appelées à participer un jour aux bénédictions de Yahvé. La législation sacerdotale porte d'ailleurs dans son

[1] Amené à parler ici des deux récits de la création, je voudrais faire remarquer qu'ils suivent une marche inverse, mais qu'ils tendent l'un et l'autre au même but : proclamer l'homme centre et couronnement de la création. En conséquence, J introduit l'homme d'emblée sur la terre encore entièrement dépourvue de ressources, et il groupe peu à peu autour de lui tout ce qui lui sera nécessaire ou utile. P au contraire commence par la péri-

ensemble cette même empreinte exclusivement nationale. Le terme de théocratie que l'on a souvent employé pour caractériser la conception de P ne nous semble pas suffisamment exact, car, à parler strictement, tous les documents du Pentateuque, et tous les écrivains bibliques, et tous les esprits sincèrement religieux sont théocratiques, en proclamant la suprématie divine. Il convient donc bien plutôt, comme nous l'avons déjà indiqué une ou deux fois plus haut, de définir l'œuvre de P par le mot hiérocratie, qui implique la prépondérance du sacerdoce au sein de la nation et l'importance majeure attribuée aux actes extérieurs du culte.

§ **77** P présente donc au plus haut degré certains caractères qui sont historiquement bien connus pour être ceux de la périodique postexilique, en un mot ceux du judaïsme. Ce que nous connaissons de l'état religieux et social du peuple juif après l'exil nous offre un spectacle sensiblement différent de celui des temps antérieurs. Nous pouvons en juger par certains livres tardifs de l'Ancien Testament, par quelques-uns des livres dits apocryphes, par l'écrivain Josèphe, enfin par les Evangiles dont le témoignage est familier à chacun. Nous obtenons ainsi une vue très instructive de l'évolution qui s'est produite au cours des derniers siècles avant l'ère chrétienne. Personne ne peut songer à en contester les résultats. Mais, jusqu'au moment où les travaux critiques sur le Pentateuque sont entrés dans leur phase actuelle, ces résultats ne pouvaient être attribués qu'à l'influence des hommes qui ont vécu à Jérusalem entre l'époque d'Esdras et celle de Jésus-Christ. Ayant entre les mains, selon les théories traditionnelles, la même Loi que leurs devanciers d'avant l'exil, ils en auraient tiré un tout autre parti, en auraient déduit des conséquences nouvelles et fait des applications

phérie, et, se rapprochant graduellement du centre, arrive enfin à l'humanité après avoir décrit l'apparition successive de toutes les choses créées. Les deux méthodes sont différentes, mais l'effet produit est le même, sauf, bien entendu, les réserves faites ci-dessus touchant la supériorité morale et religieuse de la conception yahviste. — Lire, sur le ch. 1 de la Genèse, la remarquable étude de M. le professeur H. Vuilleumier: *La première page de la Bible*, Lausanne 1896.

inédites. Ainsi, se fondant sur une Bible qui n'aurait rien eu de judaïque, ces hommes auraient dévié spontanément pour aboutir au légalisme que l'on sait.

La détermination plus rigoureuse de l'âge, du caractère et de la portée du document P permet de rectifier ce point de vue. Nous savons maintenant qu'inconnu des générations antéexiliques il a pris naissance sur le sol de l'exil et qu'il est entré comme un agent nouveau et puissant dans la pensée et dans la vie de la communauté juive de Jérusalem. Nous aurons à exposer plus loin les circonstances historiques de cette intervention ; mais il fallait en parler dès maintenant pour marquer la place de P dans le développement religieux d'Israël et pour pouvoir ainsi apprécier équitablement sa valeur.

Il nous semble en effet certain que, sous l'action de P, le mouvement religieux, théologique et ecclésiastique s'est infléchi vers une direction particulière; il s'est produit comme un rétrécissement de l'horizon juif. Si ce changement était survenu brusquement, sans que la situation extérieure et les besoins intérieurs du peuple en eussent été la cause ou l'occasion, il y aurait lieu de le regretter et de porter sur ses auteurs un jugement défavorable. Mais, si l'on se rappelle par quelle crise la nation eut à passer au VIe siècle, si l'on tient compte de la ruine de Jérusalem, de l'asservissement de Juda, de la déportation d'un grand nombre, et des meilleurs, de la suppression temporaire de tout culte, enfin des conditions précaires et misérables dans lesquelles se fit la restauration, on comprendra que la tâche des réformateurs du Ve siècle s'est présentée à eux avec des difficultés exceptionnelles à surmonter. L'un des grands prophètes de l'exil, Ezéchiel, leur avait déjà frayé la voie dans laquelle ils entrèrent résolument. A un peuple privé de son autonomie politique et ballotté de servitude en servitude, des Perses aux Grecs, des Ptolémées aux Séleucides, puis aux Romains, ils réussirent à donner une organisation ecclésiastique si forte que l'unité religieuse lui a tenu lieu de nationalité et a assuré au judaïsme une persistance sans exemple dans l'histoire de l'humanité. Ce résultat a été obtenu grâce à un travail intensif; la communauté juive postexilique a été soumise à un régime

strict, adapté à des conditions d'existence si différentes de celles de ses pères. Il ne faut jamais perdre de vue cet état de choses quand il s'agit d'estimer à sa juste valeur le Document sacerdotal. Recherchant dans le passé les matériaux nécessaires pour construire à l'usage du peuple juif une maison, restreinte quant à ses dimensions, mais solide, compacte et bien fermée, il s'est attaché aux institutions anciennes en leur donnant une importance nouvelle.

Du reste, il s'en faut que P ait créé de toutes pièces son système : il a puisé abondamment non seulement aux sources écrites que nous connaissons, mais encore à d'autres qui sont perdues, sans parler de la tradition orale. Le rituel des sacrifices, les fonctions des prêtres et leurs costumes, le cérémonial des fêtes, tout cela P ne l'a point inventé ; il l'a pris dans les usages existants, il l'a coordonné et réglé systématiquement. Le sacerdoce, dès avant l'exil, possédait des instructions, des règlements dont nous retrouvons quelques traces. Ainsi Deut. **24** 8 mentionne expressément que les prêtres lévitiques possédaient des ordonnances spéciales sur la lèpre et devaient être consultés à ce sujet. Le fragment du Deutéronomiste qui traite des animaux purs et impurs (Deut. **14** 4-20) et celui de P sur le même sujet (Lév. **11** 2b-20) semblent provenir tous deux d'un texte antérieur qui leur aurait servi de source commune. Certains passages des prophètes (Amos, Esaïe, Jérémie) montrent que quelques-uns au moins des termes fréquemment employés par P et des coutumes auxquelles il a donné force de loi n'étaient point inconnus avant l'exil. Il est du reste évident que dès cette époque, et déjà depuis l'érection du temple de Salomon, une tradition fixe s'était établie au sein du sacerdoce. Les coutumes en vigueur se transmettaient de génération en génération, principalement sans doute par voie orale, ce qui n'exclut pas une forme conventionnelle plus ou moins stéréotype. La ruine du temple en 586 et la suspension du culte rendirent indispensable la fixation par écrit des règles suivies dans le culte.

Nous avons fait remarquer déjà à propos du Deutéronomiste à quel point il est conservateur ; c'est encore bien plus vrai de P, pour qui le retour au passé et le respect du passé

constituent le premier des devoirs. Il a usé de toute son influence pour faire sanctionner les institutions déjà existantes de son temps, et il les a complétées par d'autres qui n'étaient point à ses yeux une innovation mais une résurrection de règles et d'ordonnances antiques, tombées en désuétude. Sa maxime semble avoir été : *Salus populi suprema lex esto*, et il faut avouer qu'il a poursuivi ce but avec persévérance et avec succès, étant donné son point de vue. Il est sans doute permis de différer d'opinion sur ce point et de préférer tel autre courant d'idées, telle autre tendance représentée par le Yahviste par exemple ou par les grands prophètes d'avant l'exil : il n'est pas permis de mettre en doute le sérieux moral et religieux du Document sacerdotal et sa haute portée dans l'histoire du judaïsme [1].

[1] « Lors de la restauration du judaïsme, dit Wellhausen à la dernière page de ses *Prolegomena*, les anciennes coutumes ont été ajustées ensemble, de façon à constituer un système nouveau ; mais celui-ci n'a servi que de forme pour conserver un contenu plus noble, lequel n'aurait pu être sauvé s'il n'avait été enfermé dans une coque aussi étroite, aussi appropriée à écarter sommairement toutes les influences étrangères. Le paganisme en Israël, contre lequel les prophètes avaient vainement protesté, a été intérieurement surmonté, sur son propre terrain, et cela par la loi ; et le culte, après que l'élément naturel eut été retranché, est devenu la cuirasse du monothéisme supranaturaliste. » J'aime à reproduire ces lignes, car, indépendamment de leur valeur intrinsèque, elles me semblent de nature à rectifier des appréciations injustes, formulées volontiers dans des camps opposés, les unes sur le compte de Wellhausen et les autres sur le compte de P.

CHAPITRE III

La formation du Pentateuque.

§ **78.** Avant de clore l'étude des quatre sources et de procéder à la synthèse en cherchant à esquisser la formation du Pentateuque, il reste à élucider la nature même des documents et à préciser ce que nous devons entendre par leurs auteurs. Nous ne nous dissimulons pas que nos lecteurs trouvent probablement déjà la question bien assez compliquée ; il n'en est pas moins nécessaire de pousser le travail critique encore un peu plus loin.

Jusqu'ici, il a été parlé de J et de E, de D et de P, comme si chacune de ces initiales désignait un individu. Nous nous sommes exprimé de la sorte pour abréger et pour simplifier, et sans que cette manière de parler présentât un grand inconvénient. Mais le moment est venu d'abandonner cette fiction et d'expliquer qu'il s'agit, en fait, de groupements ou d'écoles et non pas de personnalités isolées. Rien ne prouve en effet que le Yahviste par exemple ait été un certain Judéen déterminé, qui ait fait à lui tout seul le grand travail consistant à réunir les traditions de sa patrie ; il semble au contraire hautement vraisemblable, vu la nature de l'œuvre telle que nous la possédons et d'après les analogies connues, qu'une pluralité d'auteurs a collaboré à la rédaction. L'esprit qui les animait était le même ; leurs aspirations et leurs principes étaient identiques ; ils ont dû être à peu près contemporains les uns des autres. Ils n'en conservent pas moins

certains caractères particuliers, et ainsi s'explique la présence, dans le sein même du document yahviste, d'éléments quelque peu hétérogènes. On a pris l'habitude d'employer en en parlant les expressions « couche primaire » et « couche secondaire », empruntées à la géologie. Cette distinction ne paraît pas pouvoir être appliquée à tous les morceaux ; toutefois certains critiques, tels que M. Bruston[1], lui attribuent une plus grande portée et parlent de deux Yahvistes, entre lesquels ils répartissent toute la matière que l'on désigne ordinairement par J. Sans vouloir méconnaître l'intérêt et la valeur de ces analyses poussées jusque dans le détail, nous croyons pouvoir nous dispenser d'en communiquer ici la marche et le résultat.

Pour le document élohiste, il est également probable que divers collaborateurs ont été à l'œuvre, successivement, pour en recueillir les matériaux. Toutefois ici l'unité et l'homogénéité sont plus marquées, et la nécessité d'admettre des couches différentes ne s'impose pas au même degré.

§ **79.** La complexité de la source D, en revanche, est très sensible et ressort déjà de l'analyse que nous avons faite plus haut de ses diverses parties.

Au centre se trouve le noyau législatif ch. **12-26.** Au premier coup d'œil, et si l'on se contente d'un examen superficiel, ce code a l'air d'avoir été composé et rédigé d'un seul jet. En l'étudiant de plus près, on arrive à se convaincre qu'il n'en est point ainsi et que c'est bien plutôt une œuvre composite, coulée, il est vrai, dans un seul moule, mais renfermant des éléments disparates. Un phénomène assez curieux, c'est l'alternance constante du *tu* et du *vous*. On échappe difficilement à l'impression que ces lois, formulées tantôt au pluriel, tantôt au singulier, remontent en dernière analyse à des origines différentes. En outre la façon même dont les préceptes sont groupés, l'ordre (ou si l'on veut le

[1] *Les quatre sources des lois de l'Exode*, dans la *Revue de théologie et de philosophie*, XVI (1883), p. 329-369 ; *Les deux Jéhovistes*, ibidem, XVIII (1885), p. 5-34, 499-525, 602-637 ; *Les cinq documents de la loi mosaïque*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, XII (1892), p. 177-211.

désordre) qui règne dans leur arrangement semble exclure l'idée que nous ayons affaire ici à une œuvre de première main. Enfin tel fragment — par exemple la loi de la royauté (**17** 14-20) — présente telle particularité qui semble lui assigner une provenance à part[1].

Pour ces raisons déjà, et même en s'en tenant au corps central de **12-26**, il paraît indiqué de substituer une désignation collective à une désignation individuelle : D sera pour nous une école et non pas un auteur isolé. Cette conclusion apparaîtra encore plus inévitable si l'on considère le reste du document en cause. Le code des ch. **12-26** est, on s'en souvient, précédé de deux introductions ou exordes, l'un aux ch. **1-4**, l'autre aux ch. **5-11**, écrits l'un et l'autre dans une langue et avec une terminologie semblables à celles du noyau central, et empreints du même esprit. Le second de ces exordes, qui est en même temps le plus considérable, est si étroitement lié aux ch. **12-26** qu'il semble n'en pouvoir être détaché et former avec eux une œuvre unique. Pourtant plusieurs savants, et non des moins compétents, se prononcent différemment, et considèrent les ch. **5-11** comme une adjonction ultérieure. Le cas du premier exorde est encore plus embarrassant : il fait double emploi avec celui qui suit. Comment s'expliquer ces deux introductions symétriques et équivalentes l'une à l'autre ? On a dû recourir à diverses suppositions.

Peut-être, a-t-on pensé, le noyau **12-26** était-il originairement dépourvu de tout préambule. Dans deux milieux différents on aurait songé à combler cette lacune ; de là la composition des deux exordes, indépendants l'un de l'autre : le code aurait été ainsi répandu avec deux cadres distincts, tantôt avec les ch. **5-11**, tantôt avec les ch. **1-4**.

Pour ceux qui admettent l'étroite et indissoluble union du grand exorde **5-11** avec le code **12-26**, à cause de leurs ressemblances frappantes, il y a lieu de modifier quelque peu l'hypothèse ci-dessus : il faudrait, dans ce cas, supposer que l'auteur ou les auteurs de ces deux parties auraient ulté-

[1] Ce passage est le seul où se rencontre (à deux reprises) l'expression « cette loi-ci », étrangère au recueil **12-26**, mais usitée dans les ch. **27-31**.

rieurement, pour un motif ou pour un autre, séparé les deux moitiés de leur œuvre, que le noyau central aurait été mis en circulation sans son introduction originaire, et que, pour combler cette lacune, un autre écrivain, animé du reste du même esprit, aurait composé le discours préliminaire des ch. **1-4**.

Enfin — car il n'est pas possible de s'en tenir là, — il faut tenir compte de ceux qui retrouvent l'auteur (ou les auteurs) de **12-26** non seulement dans **5-11**, mais encore dans **1-4**. Ceux-là sont forcés d'avoir recours à quelque autre combinaison telle que celle-ci : pour des raisons que nous ne pouvons plus discerner et contrôler, l'auteur de **12-26** aurait jugé bon d'accompagner son œuvre tantôt d'une introduction (**5-11**), tantôt d'une autre (**1-4**), procédant l'une et l'autre de la même source, mais s'adressant peut-être à des milieux différents. Mes lecteurs trouvent peut-être ces suppositions bien compliquées et bien étranges. Qu'ils veuillent bien examiner les textes : ils seront amenés à reconnaître que la singularité n'est pas tant dans la façon dont on cherche à résoudre le problème que dans celle dont il se présente. Si l'on trouve les tentatives d'explication indiquées ci-dessus trop invraisemblables et qu'on veuille les écarter en bloc, on ne supprimera pas pour cela le phénomène littéraire très réel et très mystérieux qui les a provoquées[1].

Je regrette de devoir ajouter que la question critique soulevée par le fait de la juxtaposition des deux exordes est encore plus complexe que nous ne l'avons dit jusqu'ici. Nous avons effectivement traité les deux discours **1-4** et **5-11** comme s'ils constituaient chacun un tout homogène. Or cela aussi doit être examiné de plus près. Il s'agit de rechercher

[1] Si quelqu'un désirait savoir auquel des trois systèmes susmentionnés j'accorde personnellement la préférence, je répondrais : Au second. En effet, *a*) le noyau central ne me semble pas avoir pu se passer d'un préambule, d'une entrée en matière quelconque ; *b*) cela étant, les ch. **5-11** paraissent avoir dû jouer ce rôle, tellement ils sont en rapport intime avec le code même et portent les mêmes caractères ; *c*) l'existence de deux exordes différents dus au même auteur me paraît invraisemblable ; *d*) **1-4** présentent un peu moins d'affinité que **5-11** avec **12-26**.

si le ch. **4** a été composé en même temps que les ch. **1-3**, ou bien si, indépendant à l'origine, il a été placé à leur suite ; il faut rechercher si le ch. **5** n'est peut-être pas un complément placé après coup en tête des ch. **6-11** ; il convient de se demander si la récapitulation historique **9** 7-**10** 11 n'est peut-être pas une intercalation introduite au milieu du discours. Ces points-là, et d'autres encore de moindre importance, viennent forcément solliciter l'attention des exégètes. Nous nous bornons à les signaler ; il serait trop long d'aborder en détail chacune de ces difficultés, et les conclusions qu'on pourrait formuler auraient un caractère très hypothétique.

Le commencement du Deutéronome, on vient de le voir, n'est pas sans soulever maintes questions embarrassantes. En sera-t-il du moins autrement pour la fin du dit livre ? A priori déjà il est peu vraisemblable que la partie terminale du document D présente d'autres caractères que sa partie initiale, et un rapide coup d'œil sur les pages qui suivent le ch. **26** suffit à montrer qu'elles se composent d'éléments assez variés.

Le ch. **27** (dont les v. 5-7 doivent être détachés, car ils paraissent provenir de E) est, comme nous l'avons vu (p. 83), d'une teneur très particulière ; deutéronomistique de pensée et d'expression, il ne se rattache pourtant d'une façon bien claire à aucune autre portion du document D (sauf peut-être à **1** 1-**4** 40). Ce chapitre est-il du moins homogène ? Il semblerait que non : les v. 9-10 paraissent être étrangers au contexte et devoir être considérés comme un morceau plus ancien faisant la transition du ch. **26** au ch. **28**. De plus il ne faut pas oublier que le ch. **27** est tronqué : l'énoncé des malédictions (v. 15-26) appellerait comme complément indispensable celui des bénédictions, et ce dernier fait entièrement défaut.

Le ch. **28** a, comme péroraison, la même importance que les ch. **5-11** ont à titre d'exorde. Il présente avec ces derniers une affinité marquée ; on ne peut donc guère l'en séparer, et l'appréciation qu'on formulera sur eux sera aussi valable pour lui. Si par conséquent l'on envisage **5-11** comme l'introduction naturelle aux ch. **12-26**, on verra de même dans

le ch. **28** (relié à **26** 19 par **27** 9-10) la conclusion proprement dite de l'œuvre[1]

Les ch. **29** et **30** sont la continuation du ch. **28**, mais ne forment pas avec lui un tout homogène. Le même thème y est repris, développé à nouveau et résumé dans un morceau final manifestement inspiré par la fin du ch. **11**. Ces deux chapitres ne le cèdent du reste en rien au ch. **28**, ni pour le fond ni pour la forme.

Au ch. **31** 1-13, 16-22, 24-30 nous avons encore des fragments deutéronomistiques, puis au ch. **32** le cantique de Moïse que D a incorporé à son œuvre. La provenance de ces divers morceaux doit également faire l'objet de recherches spéciales.

On voit ainsi que, malgré leur air de famille, les différentes parties du document D se détachent pourtant nettement les unes des autres, et que leur assemblage ne s'est pas effectué dans des conditions faciles à déterminer et à décrire. Il est d'autant plus remarquable qu'on y retrouve partout les mêmes caractères, le même ton parénétique, les mêmes préoccupations et aspirations. Malgré tout, l'impression d'ensemble que produit ce document subsiste pour le lecteur et l'on peut dire à juste titre que le Deutéronomiste réalise « l'unité dans la variété ».

§ **80**. Le Document sacerdotal n'est pas non plus d'une structure compacte : il renferme des éléments assez divers quant à l'âge, et l'on peut y découvrir la trace encore bien marquée de certains recueils de lois plus anciens et qui ont eu une existence indépendante. Le plus important de ces groupements est contenu dans la seconde moitié du Lévitique : on a pris l'habitude de l'appeler le recueil des *Lois de sainteté*, à cause de la place importante que cette notion y occupe[2] Le centre et le point culminant en est le ch. **19**,

[1] Le verset que nos Bibles françaises considèrent comme le premier du ch. **29** est, en hébreu, le 69e et dernier du ch. **28**, dont il marque l'achèvement; son premier mot, que nos traducteurs rendent par *voici*, devrait donc être *voilà*. Il s'agit de ce qui précède et non de ce qui suit.

[2] L'initiale adoptée pour désigner cette source est H (*heilig*, *holy*, *hagios*) ; on se sert aussi quelquefois de la formule P^h, signifiant qu'il s'agit de la portion de P puisée dans la source antérieure H.

avec sa déclaration générale: « Soyez saints, car je suis saint », et son choix de commandements, très importants pour la plupart, et rappelant le Décalogue de E et de D. Mais le recueil H n'a pas seulement fourni ce chapitre; on peut lui assigner les ch. **17-26** du Lévitique, sinon en totalité, du moins en très grande partie. Tout au plus, en effet, certaines adjonctions y ont-elles été faites lorsqu'il est devenu partie intégrante du Document sacerdotal. En l'étudiant de près, on s'aperçoit qu'il repose lui-même sur des travaux antérieurs; ainsi le ch. **19** renferme évidemment deux collections distinctes d'ordonnances, simplement juxtaposées. Ce chapitre se trouve du reste placé entre deux autres de façon à les séparer, alors qu'ils sembleraient devoir être étroitement rapprochés l'un de l'autre. Ils traitent en effet des mêmes sujets et se complètent l'un l'autre, le **18** énonçant une série d'interdictions et le **20** y ajoutant des sanctions pénales. Il y a entre eux accord dans l'ordre suivi et jusque dans les termes employés. Et pourtant, quand on les examine de plus près, on discerne des divergences de détail qui ne s'expliquent guère que par l'hypothèse de retouches, d'adjonctions et de retranchements dont les auteurs et les motifs demeurent inconnus. Si nous étendions nos observations au reste des Lois de sainteté, nous aurions encore d'autres occasions de constater que, dans ce recueil aussi, comme l'ont montré les exemples ci-dessus, il s'est fait un travail préalable, devenu latent, pour ainsi dire, en l'état actuel des choses, et dont une analyse minutieuse reconnaît les traces. Il est infiniment probable que ce recueil de lois remonte à une époque fort ancienne, non pas sans doute quant à sa forme actuelle, mais bien quant à son contenu essentiel. L'hypothèse a même été émise que peut-être la législation actuellement déposée dans Lév. **17-26** appartenait originairement, du moins en partie, à la collection du Yahviste.

Tel que nous le possédons, ce groupe de lois forme un ensemble et occupe une place à part dans l'œuvre de P Il se différencie du reste de la législation sacerdotale à plusieurs égards. En premier lieu, il use d'une terminologie à part; en outre, soit au point de vue de la forme, soit au

point de vue du fond, il présente certains traits distinctifs ; enfin, il traite à sa manière, et d'une façon indépendante, certains sujets, spécialement de l'ordre rituel, auxquels P consacre ailleurs de longs développements. Ce recueil, dont les origines et la composition sont obscures, nous est-il du moins parvenu en son entier? Il semble que non, car certaines des ordonnances que nous y lisons présupposent d'autres dispositions corrélatives. Nous devons donc conclure que P nous a conservé dans Lév. **17-26** non pas tout le recueil des Lois de sainteté, mais des extraits plus ou moins considérables de ce document. Il se pourrait, au surplus, qu'ailleurs encore dans le Pentateuque, P se fût approprié des éléments appartenant à H : il en est peut-être ainsi pour Ex. **31** 13-14a, Lév. **11** 43-45, Nombr. **15** 37-41. Ce code ne se présente donc plus à nous au complet, et nous ne pouvons plus juger de son plan primitif. Tel qu'il nous apparaît, il occupe une place intermédiaire entre le Livre de l'Alliance et la législation sacerdotale en général. Il est plus cérémoniel que le premier, il l'est moins que cette dernière. Il s'adresse ordinairement au peuple, tandis que P est rédigé à l'intention des prêtres. Les Lois de sainteté offrent d'ailleurs surtout une grande analogie avec la Thora d'Ezéchiel ; c'est là un point important sur lequel il nous faudra revenir.

Le reste du document P présente en somme une homogénéité assez marquée. Il n'en est pas moins nécessaire d'y faire le départ des éléments primaires et des éléments secondaires ; car ici aussi, comme dans J et dans D, on aboutit à la conclusion qu'il y a deux couches superposées qui, dans la législation sacerdotale, sont entre elles dans la relation d'un texte primitif avec ses compléments. Les lois, surtout les lois rituelles, sont fréquemment reprises en sous-œuvre dans des paragraphes additionnels, afin que les détails des ordonnances soient plus rigoureusement fixés. Peut-être aussi quelques-unes de ces adjonctions s'expliquent-elles par une différence d'époques et par des changements survenus dans les mœurs et les usages. Telle doit être l'origine de certaines divergences dans l'œuvre, pourtant assez compacte, de P Dans Nombr. **4** 3, 23, 30, 35, 39, 43, 47, l'âge d'entrée en fonctions pour les

lévites est fixé à trente ans ; dans Nombr. **8** 24, qui appartient probablement à une couche secondaire, l'âge indiqué est de vingt-cinq ans. Nombr. **3** 14-39 raconte le dénombrement des lévites, effectué par Moïse sur l'ordre de l'Eternel ; d'après le même livre (**1** 49), « l'Eternel parla à Moïse et dit : Tu ne feras point le dénombrement de la tribu de Lévi, et tu n'en compteras point les têtes au milieu des enfants d'Israël » ; le premier de ces deux passages paraît appartenir à une couche plus ancienne que le second.

Il a déjà été fait allusion plus haut aux sources diverses auxquelles P a pu emprunter ses matériaux. Les unes appartenaient à la tradition orale, au droit coutumier ; il est bien évident par exemple que le rituel des sacrifices, tel qu'il est réglé dans le Lévitique, reproduit fidèlement des usages séculaires. D'autres fois, la source était écrite ; le sacerdoce pouvait avoir, au moins dans une certaine mesure, ce qu'en un langage plus moderne on appellerait des archives ou même une bibliothèque. Le récit de la création peut avoir non seulement circulé de bouche en bouche comme une sorte de poème didactique, mais avoir existé sous forme manuscrite bien avant que P en fît la première page de son œuvre. Il est vraisemblable du reste qu'il était originairement plus simple et qu'il se bornait à décrire les actes successifs du Créateur ; le cadre sabbatique, la répartition en six jours de travail suivis d'un jour de repos, apparaît comme une adaptation ultérieure. Le ch. **33** des Nombres nous fournit un autre exemple d'un document à part, consulté et reproduit par P : c'est la liste des stations d'Israël au désert, procédant sans doute de quelque source antique, mais portant la trace de remaniements nombreux et parfois inexplicables.

§ **81**. La formation du Pentateuque, c'est-à-dire la rédaction successive des documents qui le composent, leur combinaison graduelle et l'achèvement final de l'œuvre, tout cela constitue un lent processus qui s'est étendu sur une durée de plusieurs siècles. Il serait à coup sûr désirable de pouvoir marquer les étapes de ce long voyage. Le pouvons-nous ? Non pas d'un bout à l'autre : de nombreux jalons nous font

défaut. Mais il est du moins trois dates qu'on peut formuler d'une façon précise et qui fournissent une précieuse base d'opérations.

C'est en premier lieu la réforme du roi Josias en 621, à laquelle se rattache indissolublement la promulgation de la loi deutéronomistique.

C'est ensuite la Thora d'Ezéchiel (**40-48**) datée de la vingt-cinquième année de la déportation du prophète, soit 571 avant J.-C.

C'est enfin l'entrée en vigueur de la loi destinée à régir la communauté postexilique, en 444, grâce aux efforts d'Esdras et de Néhémie[1].

La première de ces trois dates nous reporte à une époque où le royaume de Juda existait encore comme état autonome, tandis que son rival, celui des Dix tribus, avait pris fin un siècle auparavant (722).

Le règne d'Ezéchias, qui laissait au point de vue religieux des souvenirs favorables, avait été suivi d'une longue période pendant laquelle des influences dissolvantes et démoralisatrices avaient pu s'exercer en toute liberté, sous Manassé qui avait occupé le trône plus d'un demi-siècle. Amon lui avait succédé; à sa mort, survenue au bout de deux ans, la couronne était échue à un enfant de huit ans, Josias. Aucun événement ne signale la première moitié du nouveau règne; d'autant plus significatif est celui qui marque la vingt-sixième année de la vie du jeune souverain, la dix-huitième à partir de son avènement, et dont le récit se trouve au second livre des Rois **22-23**. Le grand prêtre Hilkija, à propos des réparations qui s'exécutaient dans le temple, eut un entretien avec le secrétaire d'Etat Schaphan et lui remit un livre en lui disant: « J'ai trouvé le livre de la loi dans la maison de l'Eternel ». Schaphan le lut, puis après avoir rendu compte au roi de son entrevue avec le grand prêtre au sujet des travaux du temple, ajouta : « Le prêtre Hilkija m'a donné un livre », et Schaphan en donna lecture au roi. Josias vivement impressionné fit prendre l'avis d'une pro-

[1] Comp plus haut, p. 62, note 1.

phétesse nommée Houlda. Puis, convoquant l'assemblée du peuple au temple, « il lut devant eux toutes les paroles du livre de l'alliance, qu'on avait trouvé dans la maison de l'Eternel. Le roi se tenait sur l'estrade, et il conclut l'alliance devant l'Eternel, afin de suivre l'Eternel et de garder ses commandements, ses témoignages et ses ordonnances, de tout cœur et de toute âme, pour mettre en pratique les paroles de cette alliance, écrites dans ce livre. Et tout le peuple entra dans l'alliance. »

Cette scène est de la plus haute importance. Elle fait époque dans l'histoire religieuse d'Israël. En outre, elle marque, à un point de vue plus général, le début d'une institution destinée à prendre par la suite une extension considérable, à savoir la lecture publique d'un texte réputé sacré. L'usage, quotidien ou hebdomadaire, de lire les saints livres et de faire de cela un acte de culte, remonte en dernière analyse à l'initiative prise par le roi Josias. Et l'on peut dire qu'il a introduit par là dans le judaïsme la notion d'une Bible, c'est-à-dire d'un document ou d'un recueil de documents, occupant une place à part et revêtu d'autorité. Quand on lit publiquement l'Ancien Testament dans une synagogue, l'Ancien ou le Nouveau Testament dans une église, le Coran dans une mosquée, on ne fait après tout que suivre l'exemple donné par Josias. Il est vrai de dire qu'il a plutôt créé un précédent que donné une impulsion durable : son acte, riche en conséquences lointaines, n'a pas eu de lendemain. Il a fallu, comme nous le verrons, que, près de deux siècles plus tard, la même idée fût reprise par Esdras : alors seulement la lecture de la Thora a passé à l'état d'institution régulière.

Il n'en demeure pas moins que l'an 621 est une date mémorable et que Josias a accompli une action féconde en résultats. Tout d'abord, sous l'inspiration du livre trouvé dans le temple, il a procédé à une réformation religieuse dans ses états ; puis, en donnant à un texte sacré une place d'honneur dans son royaume, il a jeté les bases d'une conception nouvelle, appelée à devenir prépondérante dans l'histoire ultérieure du judaïsme comme dans celle de l'Eglise chrétienne.

Quel est donc ce livre qui a révolutionné le royaume de Juda et fait de Josias un réformateur? Déjà saint Jérôme a affirmé que c'était le Deutéronome, et cette solution proposée par un Père de l'Eglise, mais perdue de vue pendant longtemps, a été reprise par Hobbes (1588-1679) et très généralement adoptée de nos jours avec une légère modification : au lieu de dire que c'est le Deutéronome, c'est-à-dire le tome cinquième du Pentateuque, nous dirons que c'est le document deutéronomiste, en tout ou en partie. La narration de II Rois **22-23** ne laisse guère de doutes à ce sujet. Les principes qui guident les actes réformateurs de Josias sont essentiellement deutéronomistiques ; la mention de l'alliance solennellement conclue avec Dieu par le roi et le peuple nous transporte sur le même terrain ; enfin il n'est pas jusqu'à la forme et aux expressions du récit qui ne portent le coloris particulier de D. Josias est caractérisé (II Rois **23** 25) dans les termes suivants : « Il n'y eut point de roi qui, comme lui, revint à l'Eternel de tout son cœur, de toute son âme et de toute sa force » ; cette locution ne se rencontre qu'ici et dans Deut. **6** 5. L'unification du sanctuaire apparaît comme le but et le résultat de la réforme : Josias détruit non seulement les autels païens, les idoles des faux-dieux et tout ce qui s'y rattache, mais aussi les hauts-lieux consacrés à Yahvé et dont jusqu'alors les rois de Juda, à l'exception d'Ezéchias, avaient maintenu l'existence.

§ **82.** Nous avons vu plus haut que le document deutéronomiste formait un tout assez complexe. Lesquelles de ses parties se trouvaient dans le volume remis par Hilkija à Schaphan? C'est là un point délicat et controversé. Pour notre part, il nous semble que Josias peut avoir eu entre les mains le corps central des lois **12-26** avec l'exorde des ch. **5-11** et la conclusion du ch. **28** ; toutefois certains changements ultérieurs, remaniements, adjonctions, etc. peuvent très bien y avoir été encore introduits après coup.

D'après II Rois **22** 8 Hilkija avait « trouvé » dans le temple le livre qu'il fit parvenir au roi. Le sens de ce verbe a été discuté et le sera toujours, sans qu'on puisse arriver à déterminer d'une façon sûre ce qui s'est passé. S'agit-il d'une

trouvaille fortuite, tout imprévue, ou bien cette forme de langage recouvre-t-elle une combinaison voulue et préméditée ? On ne le saura jamais ; mais, même dans la seconde supposition, il ne nous paraît pas qu'Hilkija doive encourir aucun blâme.

Une autre question, plus importante, est celle-ci : De quelle époque datait ce document ? depuis quand pouvait-il se trouver dans le temple ? Il s'agit, pour répondre, d'examiner la date à laquelle D a pu prendre naissance, en tenant compte des informations fournies par les portions de l'A. T antérieures à la réforme de Josias. Or, les récits de J et de E, ainsi que les parties anciennes et non rédactionnelles des Juges et de Samuel, ne renferment aucune trace des principes spécifiquement deutéronomistes et en particulier de la centralisation du culte. L'activité d'Elie et d'Elisée, d'Amos et d'Osée, est également en dehors de ce cercle spécial de préoccupations. Il semble donc assez naturel de ne pas assigner à la composition de D une date antérieure aux dernières années du VIII[e] siècle. Restent donc les règnes d'Ezéchias et de Manassé et la première partie du règne de Josias, et chacune de ces époques a ses partisans. Le fait qu'Ezéchias a tenté une réforme conçue dans le même sens que celle de Josias a été interprété comme une preuve de l'existence du Deutéronomiste et de l'influence qu'il exerçait déjà. Mais les écrits d'Esaïe, le grand contemporain d'Ezéchias, son conseiller et son inspirateur, ne présenteraient-ils pas, dans cette hypothèse, quelques traces d'affinité avec D ? Or, et c'est même un fait assez surprenant, Esaïe et le Deutéronomiste n'ont guère de points de contact, et s'il y a quelque rapport entre eux, la priorité serait du côté du prophète. A cet argument tiré d'Esaïe on peut encore ajouter que la réforme d'Ezéchias, pour autant qu'elle nous est connue, semble bien avoir tendu à la suppression des hauts-lieux, mais qu'en dehors de ce fait fondamental, elle ne se présente pas avec des caractères deutéronomistiques multiples et apparents comme celle de Josias. Nous écartons donc le règne d'Ezéchias et nous arrivons à celui de son successeur Manassé, qui occupe toute la première moitié du VII[e] siècle, se poursuit dans la se-

conde moitié et se continue en fait dans le court règne d'Amon et la minorité de Josias. Au point de vue religieux et moral, ce fut une période sombre et triste. Les grandes voix du siècle précédent s'étaient tues; le seul prophète contemporain est Nahum, dont le court oracle se rapporte tout entier à Ninive. Un semblable temps d'oppression et même de persécution n'était-il pas pour les fidèles adorateurs de Yahvé une occasion propice pour concerter leurs efforts et les concentrer vers un but précis : une réformation ? Il fallait dans ce but préparer un levier qui pût, à un moment donné, être mis en jeu d'une manière efficace. On ne songea pas à inventer quelque chose de nouveau, d'inconnu jusqu'alors. On recourut aux faits les mieux établis de l'histoire nationale, aux lois déjà promulguées et codifiées, et au souvenir de la grande personnalité de Moïse ; avec ces éléments appartenant au passé, mais rassemblés en un faisceau homogène, on forma un livre, à la fois très antique et très neuf, et on lui donna une forme impressive en y insérant d'incessantes et chaleureuses exhortations. Nous avons employé plus haut (p. 179), pour caractériser le document deutéronomiste, le terme de compromis : il semble bien en effet qu'il y ait eu une entente et une sorte de pacte conclu entre les deux principales tendances auxquelles se rattachaient les disciples de Yahvé. Ici il importe de préciser : on a souvent parlé d'une coalition du prophétisme et du sacerdoce, comme si les représentants de ces deux ordres avaient réuni leurs efforts. Qu'on examine de près le Deutéronomiste, et l'on acquerra, pensons-nous, la conviction que les prêtres comme tels sont demeurés en dehors de ce mouvement. Leur rôle dans tout le système de D demeure assez effacé ; la législation ne parle pas de ce qui concerne leur ministère au point de vue professionnel, et use d'une grande liberté à leur égard. Le fait qu'un prêtre, Hilkija, devint le dépositaire du livre et qu'il le transmit au roi, ne suffit pas pour prouver que le sacerdoce ait collaboré à la composition de D, une fois que le contenu même du document rend cette participation invraisemblable. Si donc les prêtres peuvent être laissés de côté, quels sont les hommes qui se sont mis d'accord avec l'école

prophétique proprement dite pour élaborer la charte nouvelle? Ceux-là tout simplement qui, sans appartenir à la prêtrise, tenaient aux institutions sacrées, aux pratiques religieuses qu'ils avaient héritées de leurs pères. Le spiritualisme des prophètes avait des allures parfois intransigeantes (comp. Am. **5** 21-25, Os. **5** 1-2, **6** 6, **8** 11-14, Es. **1** 11-20, Mich. **6** 6-8, Jér **7** 21-23); la façon dont ils parlaient des sacrifices, des prêtres, des cérémonies religieuses en général ne laissait guère de place à ces manifestations extérieures de la piété : ce qu'ils prêchaient, c'était déjà « le culte en esprit et en vérité ». Et pourtant il y avait des Israélites nombreux qui tenaient aux coutumes traditionnelles; les récits de JE montraient les patriarches, ainsi que Moïse et ses contemporains, accomplissant certains rites ; le Livre de l'Alliance, sans mettre l'accent sur les cérémonies et les observances, les mentionnait pourtant et leur attribuait quelque importance. La tâche du Deutéronomiste fut donc de donner satisfaction à ces besoins, tout en subordonnant les institutions aux principes fondamentaux et notamment à celui de l'amour pour Dieu. Les inconnus qui, probablement sous le règne de Manassé, ont accompli ce travail étaient-ils plus ou moins directement des disciples d'Esaïe? Certaines analogies entre leur œuvre et les paroles du grand prophète permettent en tous cas de supposer qu'il a exercé son influence sur eux. Ont-ils vécu assez longtemps pour voir dans la réforme de Josias le couronnement de leurs efforts et l'avènement d'une ère nouvelle? Nous l'ignorons, et ne savons pas davantage s'ils ont eu des relations particulières avec le prêtre Hilkija ou avec la prophétesse Houlda.

Le succès extérieur obtenu par eux fut grand, mais de courte durée. La mort prématurée de Josias à Meguiddo, en 608, amena un changement fâcheux dans les affaires du royaume de Juda; Jéhojakim leur imprima une tout autre direction et ne marcha point dans les voies de son père. Le règne de Sédécias, auquel mit fin la ruine de Jérusalem en 586, ne fut pas plus favorable aux tentatives réformatrices. En dehors de toute influence officielle et de toute action publique, l'école deutéronomistique poursuivit son travail non

seulement jusqu'à la chute du royaume de Juda, mais encore pendant l'exil. Alors, ou peut-être même déjà durant les dernières années de Josias, furent composées les parties du document D que nous avons appelées secondaires; alors aussi s'épanouit une littérature deutéronomistique dont nous reparlerons en traitant des livres de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois.

§ **83**. Dans le courant du VIe siècle, le document deutéronomiste fut combiné avec JE par un rédacteur sur l'époque exacte et la personnalité duquel nous ne pouvons rien dire. Il a placé D à la suite de JE en réservant seulement pour la dernière page du livre les données fournies de part et d'autre sur la mort de Moïse. Il semblerait donc à première vue qu'il fallût attribuer à D l'idée d'une législation promulguée par Moïse dans les champs de Moab immédiatement avant sa mort. Mais il se peut fort bien qu'il en soit autrement. Kuenen a supposé — et cette hypothèse a rencontré beaucoup d'adhérents, — que dans l'œuvre de JE, avant qu'elle fût unie à D, le Livre de l'Alliance occupait la place terminale; ce serait lui, par conséquent, qui aurait constitué le testament législatif de Moïse. Et ce serait le rédacteur de JED qui, pour faire place à D, aurait reporté en arrière le Livre de l'Alliance, de façon à lui faire occuper la place où nous le trouvons dans l'Exode. Cette supposition est très plausible; elle explique pourquoi le Livre de l'Alliance manque de raccordement avec ce qui précède et ce qui suit; elle assigne au Décalogue seul une origine sinaïtique; elle accentue l'étroite parenté qui unit le Livre de l'Alliance au Deutéronomiste. Toutefois un problème subsiste, celui du petit recueil de lois yahvistes d'Ex. **34**, qui paraît bien se présenter comme rattaché au Sinaï.

L'ouvrage rédigé au VIe siècle provient donc de la combinaison de D avec JE. Nous avons à peu près achevé d'exposer ce qui concerne le premier de ces deux éléments, et devons maintenant remonter le cours de l'histoire pour tâcher d'élucider la formation de l'autre élément. Il a déjà été parlé plus haut de la tradition orale; c'est elle qui a régné pendant plusieurs siècles et qui a perpétué en Israël le

souvenir des temps anciens. Jusqu'à quel point la documentation écrite a-t-elle été pratiquée et à partir de quelle date, c'est ce que les textes bibliques ne nous apprennent pas d'une façon claire et positive. On a remarqué dès longtemps qu'aucun des récits de la Genèse ne présuppose l'usage de l'écriture, quel que soit le document en cause. Le contrat relatif à Macpéla (P) semble purement oral ; le cachet de Juda (Gen. **38** 18 J), bien loin d'impliquer l'art d'écrire, suppose plutôt le contraire. D'autre part, depuis le séjour en Egypte, l'écriture est couramment mentionnée. De là à conclure que les Hébreux n'ont écrit que depuis l'époque de Moïse, il n'y avait qu'un pas. Cependant, une récente découverte, celle des tablettes de Tell-el-Amarna (voir plus haut, p. 37), a prouvé l'existence de correspondances régulières et abondantes en Palestine avant la conquête du pays par les tribus israélites.

Il est fait allusion, dans le livre des Nombres (**21** 14 JE), au « Livre des guerres de l'Eternel », auquel une citation est empruntée. Peut-être les autres fragments poétiques de ce chapitre sont-ils puisés à la même source. Quelques-uns pensent aussi devoir chercher dans ce vieux recueil l'origine de quelques autres poèmes, plus ou moins étendus et conservés par JE : le chant de Lémec, les oracles de Balaam, l'hymne au passage de la mer Rouge, les bénédictions de Jacob et de Moïse. Ces deux derniers morceaux sont les plus importants. Le premier (Gen. **49**) paraît refléter assez exactement la situation d'Israël au temps des Juges ; le second (Deut. **33**) est quelque peu postérieur. Du reste rien ne prouve que les sentences détachées qui composent chacun de ces deux poèmes doivent nécessairement être de même provenance et de même date. Le cantique d'Ex. **15** peut également renfermer des éléments d'époques diverses : un thème primitif aurait été repris et développé ultérieurement. Parmi les « paroles de Balaam » il en est vraisemblablement de fort anciennes et de plus récentes ; après celles qui ont leur place marquée dans la trame du récit, il en est d'autres qui semblent surajoutées. Les dernières paraissent très tardives, elles font allusion aux événements de l'époque assyrienne (VIIIe-VIIe siècles). On fixe communément la composition du

Yahviste au IXe siècle, vers 850, et celle de l'Elohiste cent ans plus tard. Mais ces chiffres sont relatifs à la rédaction finale de recueils dont les premières bases peuvent fort bien avoir été jetées plus tôt. On aurait grand tort de s'appuyer sur ces dates pour en tirer des conclusions défavorables sur l'historicité de telle ou telle narration.

Les portions législatives soulèvent à leur tour des questions délicates quant à l'époque qui a vu leur codification. Le Livre de l'Alliance ne nous est certainement pas parvenu sous sa forme primitive: en l'analysant, on voit qu'il a été formé au moyen de groupements antérieurs. Certaines des ordonnances qu'il renferme peuvent être mises en rapport avec des faits historiques connus. Ainsi le précepte : « Trois fois par année tous les mâles se présenteront devant l'Eternel » avec le pélerinage annuel d'Elkana à Silo. La même remarque s'applique au recueil yahviste d'Ex. **34**. Quant au Décalogue d'Ex. **20**, ramené à sa forme primitive la plus vraisemblable, il formule des commandements dont un seul, le deuxième, peut être contrôlé par l'histoire: « Tu ne te feras pas d'image taillée. » Si cette interdiction est très antique et qu'elle remonte à Moïse même, il faut admettre que le principe posé a été méconnu. Ni le taureau d'or d'Aaron, ni les icones de Mica, ni même l'éphod de Gédéon [1] ne constituent, il est vrai, des objections décisives à ce point de vue. Mais il est plus difficile d'expliquer l'éphod dans le sanctuaire de Nob et le théraphim dans la maison de David. On peut comprendre Jéroboam érigeant des taureaux d'or à Béthel et à Dan ; on s'explique moins l'absence de toute polémique contre ces images chez Elie et Elisée. Comp. aussi un passage énigmatique d'Osée (**3** 4).

§ **84**. Sur toutes ces questions, il me semble préférable de m'en tenir à des indications générales plutôt que de formuler des conclusions précises et tranchées ; en effet, ce qui importe

[1] L'éphod que Gédéon fabrique avec l'or du butin (Jug. **8** 27) et qu'il « dresse » à Ophra est une statue, et non pas un vêtement sacerdotal. Il en est de même de celui de Nob (I Sam. **21** 9), derrière lequel se trouve l'épée de Goliath, suspendue sans doute comme un trophée ou comme un ex-voto dans le sanctuaire. Voir aussi I Sam. **23** 6.

ici c'est de poser quelques jalons et d'orienter mes lecteurs, et non pas de chercher à résoudre tous les problèmes que soulèvent les anciens textes rassemblés dans les recueils du Yahviste et de l'Elohiste. Plus on cherche, en remontant le cours des âges, à se rapprocher du point de départ des traditions et, par conséquent, des temps contemporains des événements racontés, plus aussi l'on rencontre d'obscurité et d'obstacles sur son chemin. Nous en faisons l'expérience lorsque, partant d'une date déterminée, comme celle de la réforme de Josias, et de faits relativement connus, tels que ceux du VIIe siècle, nous tentons de reconstituer les étapes antérieures du travail séculaire qui a jeté les bases du Pentateuque. En revanche, si, après avoir suivi une marche régressive, avec 621 pour point de départ, nous nous tournons maintenant vers la période postérieure à cette date, nous serons sur un terrain plus sûr, ayant affaire à des hommes et à des événements dont l'histoire nous est plus accessible.

En effet, le prophète Ezéchiel, déporté en 597 avec Jéconias, est une figure nettement dessinée qui se meut dans un cadre non moins défini. Sans être l'un des collaborateurs proprement dits du Pentateuque, il a pourtant joué un rôle considérable dans la composition de cette œuvre par l'influence qu'a exercée sa vision du temple (**40-48**), datée de la vingt-cinquième année de son exil. Ces chapitres, dont nous n'avons pas à faire ici l'analyse détaillée, ne contiennent pas seulement la description du sanctuaire, mais encore tout un programme législatif concernant le sacerdoce, les sacrifices, le culte, les fêtes, bref les institutions religieuses. Sur beaucoup de points, cette Thora se trouve ainsi en contact avec les lois insérées dans les divers documents du Pentateuque, et quand nous avons fait plus haut une étude comparative des législations, il y a eu lieu fréquemment de faire intervenir Ezéchiel. Sur plusieurs points, surtout au sujet de la hiérarchie sacerdotale, il marque un pas en avant par rapport à D et à plus forte raison à JE. Il introduit une distinction entre prêtres fils de Tsadok et simples lévites, en la fondant sur un motif historique. Il est aussi le premier à mentionner les sacrifices pour le péché et pour l'infidélité. A

d'autres égards encore, il présente des vues nouvelles, mais l'on ne trouve chez lui aucune trace du grand prêtre, ni de ce qu'on pourrait appeler d'une façon générale « l'aaronisme ». Avec Ezéchiel apparaissent aussi dans le langage certains termes que l'on chercherait vainement chez les écrivains qui l'ont précédé et qui sont copieusement employés dans la littérature postexilique.

Les rapports sont nombreux entre la Thora d'Ezéchiel et le Document sacerdotal du Pentateuque; une relation particulièrement étroite unit Ezéchiel au recueil dit Lois de sainteté (H) qui fait partie de P et se trouve dans Lév. **17-26**, et ces rapports existent non seulement pour les ch. **40-48** d'Ezéchiel, mais pour tout l'ensemble de son livre. On a relevé un grand nombre de passages qui, soit pour le fond, soit pour la forme, présentent des traits de ressemblance frappante. Le ch. **26** du Lévitique, à lui tout seul, en fournirait déjà la preuve: il fourmille littéralement d'expressions qui se rencontrent dans Ezéchiel. La parenté n'est pas seulement formelle; elle va beaucoup plus profond. Ezéchiel et les Lois de sainteté sont animés d'un même esprit, partagent les mêmes vues et les mêmes aspirations, et poursuivent le même but. Ce fait est si frappant qu'Ezéchiel a été considéré par quelques-uns comme étant lui-même le rédacteur de H. Cette hypothèse se heurte pourtant à de sérieuses objections: s'il y a d'incontestables analogies entre eux, il y a pourtant aussi des différences appréciables. Il paraît donc préférable de distinguer entre le rédacteur de H et le prophète Ezéchiel, mais de les considérer comme étroitement apparentés et dépendants l'un de l'autre. Il reste à savoir auquel des deux assigner la priorité. Sur ce point, les opinions diffèrent, et l'on avance de part et d'autre des arguments qui ne sont point sans valeur. J'incline, pour ma part, à envisager Ezéchiel comme antérieur à H; en effet, les traits caractéristiques communs aux deux écrits me semblent avoir chez le prophète une saveur plus originale. Ezéchiel serait donc l'inspirateur de H; mais il faut se hâter d'ajouter que celui-ci n'a puisé les matériaux de son œuvre ni dans sa propre imagination, ni même chez Ezéchiel. Il les a trouvés, du moins en majeure

partie, dans les usages déjà existants, peut-être même dans des documents partiels rédigés avant lui [1] ; il les a réunis et amalgamés, accomplissant ce travail avec une certaine indépendance personnelle et subissant en même temps à un haut degré l'influence d'Ezéchiel. Notre conclusion serait donc que la substance des Lois de sainteté est antérieure à Ezéchiel, mais qu'elles ont été rassemblées après lui par un rédacteur qui appartenait au cercle de ses disciples. Les ch. **21-26** sont en tout cas plus tardifs que le reste du recueil et manifestement moins anciens qu'Ezéchiel.

§ **85**. Pour trouver une nouvelle étape dans l'histoire de la formation du Pentateuque, il faut encore franchir plus d'un siècle et arriver à l'époque où, sous les efforts combinés d'Esdras et de Néhémie, la communauté juive postexilique reçut son organisation définitive. L'importance de l'événement décrit dans Néh. **8** nous apparaît plus grande qu'elle ne semblait l'être au point de vue de la théologie traditionnelle. Il s'agit en effet non seulement d'une restauration, mais d'une innovation ; la loi qu'Esdras apporte devant l'assemblée et dont il donne lecture « depuis le matin jusqu'au milieu du jour » n'est pas simplement un document vénérable, connu des ancêtres depuis de nombreuses générations et momentanément tombé dans l'oubli. Sans doute, elle renferme des éléments anciens, elle se rattache aux souvenirs, aux traditions et aux coutumes du passé le plus lointain, elle est apportée par un homme qui est conservateur dans les moelles et auquel répugne tout changement, toute révolution. Pourtant elle est quelque chose de nouveau. A partir d'Esdras la vie religieuse et nationale de son peuple n'est plus comparable à une rivière qui coule librement entre ses deux rives, en y creusant des baies, en décrivant des détours, en formant des bras qui se séparent et se rejoignent ; elle devient semblable à un canal rectiligne, uniformément enserré entre deux berges de maçonnerie et suivant une pente systématiquement réglée. La direction des deux cours d'eau est la même, ils charrient les mêmes ondes et vont aboutir à la

[1] Voir plus haut, p. 197

même mer. Combien différent est pourtant leur aspect ! Il y a des circonstances qui rendent nécessaire d'endiguer une rivière, de lui ôter sa liberté d'allures, d'empêcher qu'elle ne déborde à l'occasion, d'utiliser la force motrice qu'elle recèle; le pittoresque y perd, la nature est violentée, on peut même se demander si le gain matériel obtenu de la sorte est un bien pour les populations riveraines; quoi qu'il en soit, le travail s'effectue, la transformation est complète. Le judaïsme postexilique a été canalisé par Esdras. L'instrument dont il s'est servi, c'est le document que nous appelons sacerdotal.

En est-il lui-même l'auteur, le seul auteur? A-t-il eu des collaborateurs, des précurseurs peut-être? Où et quand a-t-il composé son œuvre? En Babylonie? à Jérusalem? Il plane une obscurité profonde sur tous les antécédents de cette journée de 444 où Esdras lut la loi au peuple rassemblé. Et cette loi, ce livre, était-ce seulement P? ou bien était-ce le Pentateuque, notre Pentateuque, sinon complet, du moins à peu près achevé et définitif, comprenant P, mais comprenant aussi J et E, et D, ou plutôt JED réunis et fondus ensemble au siècle précédent? Toute une série de points d'interrogation se posent ici. Les résultats de l'œuvre d'Esdras sont tangibles: c'est le Document sacerdotal et c'est le lévitisme judaïque. Mais comment Esdras s'y est-il pris, quels ont été ses procédés, ses ressources, ses coadjuteurs, c'est ce qu'on examine, c'est ce qu'on discute et c'est ce qu'on ne sait pas.

Toutefois il est quelques affirmations que l'on peut émettre sans présomption. Outre H, dont l'œuvre a passé plus ou moins intégralement dans celle de P, et y occupe une place importante, Esdras — ou, si l'on préfère employer l'anonyme, l'auteur du Document sacerdotal, — a disposé des sources écrites ou orales que pouvait lui fournir la tribu sacerdotale. Il est évident, en effet, que, durant la période de trois siècles et demi qui sépare le règne de Salomon de la destruction de Jérusalem, le culte du temple avait eu amplement le temps de revêtir certaines formes constantes; s'il est un domaine où les usages s'implantent solidement, se perpétuent et acquièrent une fixité complète, c'est à coup sûr celui des cérémonies religieuses. Les innovations, les changements y sont

rares. Il s'établit une sorte de routine, ce mot n'étant pas pris dans une acception défavorable ; le « pourquoi » de certains rites peut devenir obscur, on insiste d'autant plus sur le « comment ».

C'est ainsi, avons-nous vu, que le rituel lévitique détaille avec soin tout ce qui concerne, par exemple, le mode d'exécution des holocaustes, des oblations et des sacrifices d'actions de grâces, et qu'on n'y trouve pas de données sur la signification de ces actes. Cette remarque a d'autant plus d'importance qu'elle fait mieux ressortir le caractère conservateur et traditionnel de la législation sacerdotale. En effet si celle-ci eût créé quelque chose de nouveau sur les points susmentionnés, elle se fût certainement étendue sur le sens et la portée de ces institutions. Elle les suppose manifestement déjà connues et popularisées par une longue pratique. Il en est autrement des sacrifices pour le péché et des sacrifices pour l'infidélité ; ceux-ci font l'objet d'explications, leur raison d'être est énoncée, ainsi que les occasions auxquelles ils s'appliquent. On se rappelle que ces deux catégories d'actes religieux n'apparaissent pas dans la période préexilique et figurent pour la première fois dans les textes d'Ezéchiel. P ne les a donc point inventés, mais, en présence de leur nouveauté relative, il les expose et les justifie, ce qu'il sent être superflu pour d'autres usages plusieurs fois séculaires.

Toutes ces prescriptions cérémonielles, du reste, devaient être familières, grâce à leur nature et à des répétitions incessantes, non seulement à tel ou tel haut dignitaire sacerdotal, mais aussi au plus humble parmi les desservants du sanctuaire. Il y a comme une sorte de force latente dans ce retour perpétuel des mêmes opérations. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si, même sur la terre d'exil, même après plus d'un siècle de déportation, les sources d'information, écrites ou orales, n'ont pas fait défaut à Esdras et à son entourage.

L'édifice sacerdotal n'a pas été achevé d'un seul coup. La présence dans le document P de certains éléments, que l'on a qualifiés de secondaires, implique le prolongement du labeur accompli par le législateur. Il a déjà été fait allusion plus haut (voir p. 198-199) à quelques cas de divergence entre

deux couches du Document sacerdotal. On peut à ces exemples en ajouter d'autres d'une nature un peu différente : certains passages reviennent sur un sujet déjà traité antérieurement, non pas pour modifier mais pour compléter, et paraissent destinés à régler un point demeuré jusque-là en suspens. Les indications relatives aux filles de Tselophkhad (Nombr. **27** et **36**) rentrent dans cette catégorie.

Il est très probable que ce travail de retouches s'est poursuivi encore assez longtemps après Esdras et Néhémie, mais dans une mesure de plus en plus faible. On peut donc dire que sinon dès 444, du moins au cours du siècle suivant, le Pentateuque a été constitué dans son ensemble, avec tous ses éléments importants. Des adjonctions de détail peuvent encore avoir été introduites plus tard ; il est même permis de se demander si telle d'entre elles ne serait pas postérieure à la rédaction de la version grecque alexandrine de la Thora, dite des Septante.

§ **86**. Le ch. **14** de la Genèse, dont la provenance est si difficile à déterminer et qu'il a fallu laisser en dehors de la répartition du Pentateuque entre les quatre sources, soulève également les mêmes questions en ce qui concerne l'époque de sa composition et son insertion au milieu des récits de la Genèse. Ce qui complique la question, ce sont les noms propres qui figurent en abondance dans ce morceau, noms de personnes et noms de lieux. Aux yeux des uns, ils attesteraient l'antiquité et l'originalité de ce document ; pour les autres, il y aurait là une sorte de pastiche, avec des archaïsmes artificiels. Dans le premier cas cette narration constituerait l'une des pages les plus remarquables des récits bibliques ; d'après la seconde interprétation, la valeur historique de ce fragment serait nulle. Aussi ce chapitre a-t-il servi fréquemment et sert-il encore aujourd'hui de champ de bataille aux représentants de deux tendances opposées. Quand nous envisageons leurs appréciations contradictoires, il nous paraît qu'il y a exagération de part et d'autre. Etant donné le jour nouveau qu'a projeté sur l'état du pays de Canaan aux temps patriarcaux la découverte des tablettes de Tell-el-Amarna, il y a, semble-t-il, quelque excès à vouloir contes-

ter toute base sûre et toute crédibilité à cette page de la Genèse ; certains renseignements sur ces temps reculés ne pourraient-ils pas s'être conservés, soit en Babylonie, soit en Palestine ? D'autre part, même en admettant un fondement historique pour ce récit, il ne semble pas possible de nier que sa rédaction soit tardive et qu'il s'y trouve plusieurs détails sujets à caution. Nous ne suivrons donc pas ceux qui dénient toute créance aux données de Gen. **14**, mais nous n'accepterons qu'avec prudence et sous réserve les informations qui y figurent[1].

[1] Je mets mes lecteurs en garde contre certaines assertions qui reparaissent constamment dans les colonnes des journaux, et d'après lesquelles les noms de Kedor-Laomer et de ses alliés auraient été retrouvés sur des tablettes cunéiformes, ce qui impliquerait, assure-t-on, la pleine historicité de Gen. **14**. En fait le nom de Kedor-Laomer n'a pas été retrouvé ; ceux des autres rois, ses auxiliaires, sont peut-être identiques à des noms qui ont été déchiffrés. En tout cas il faut distinguer entre la simple mention de quelques noms propres et l'ensemble de la narration.

CHAPITRE IV

La composition du Pentateuque : historique de la question.

§ **87** Ni la Bible hébraïque, ni la Bible grecque ne renferment de suscriptions qui attribuent le Pentateuque à tel ou tel auteur. Le terme Thora, pas plus que le mot Pentateuque n'implique quoi que ce soit à cet égard. Le titre général « livres de Moïse » est de provenance ultérieure : il ne signifie du reste pas nécessairement livres écrits par Moïse; il pourrait s'interpréter livres traitant de Moïse, faisant l'histoire de Moïse.

Mais, dans le texte même du Pentateuque, trouvons-nous des indications relatives à sa composition, et en particulier quelques traces d'une activité littéraire, ou plus exactement scripturaire, assignée à Moïse ? Réservant pour plus tard ce qui concerne le Deutéronome, nous examinerons d'abord le contenu des quatre livres précédents.

Le Yahviste (Ex. **34** 27-28) mentionne l'écriture. En effet, « l'Eternel dit à Moïse : Ecris ces paroles, car c'est sur la base de ces paroles que j'ai traité alliance avec toi et avec Israël. Et il fut là avec l'Eternel 40 jours et 40 nuits; il ne mangea pas de pain et il ne but pas d'eau; et il écrivit sur les tables les paroles de l'alliance, les dix paroles. » Les traducteurs et les commentateurs ont à déterminer quel est le sujet du verbe « il écrivit ». Ceux qui admettent (à cause de **34** 1) que c'est l'Eternel, renoncent par là même à voir ici Moïse écrivain,

l'injonction du v. 27 demeurant sans suite dans le texte. Si l'on pense en revanche que c'est Moïse qui écrivit, conformément à la construction grammaticale la plus naturelle et pour exécuter l'ordre reçu (v. 27), on aboutit simplement à la conclusion que, d'après J, Moïse a écrit sur les tables les dix paroles, et rien ne prouve que son rôle d'écrivain se soit étendu à autre chose. La question de savoir quelles sont ces dix paroles demeure d'ailleurs réservée.

L'Elohiste contient deux passages en rapport avec le sujet qui nous occupe. Le premier est Ex. **17** 14 : « L'Eternel dit à Moïse : Ecris cela comme mémorial dans le livre et inculque-le à Josué, car j'effacerai entièrement le souvenir d'Amalek de dessous les cieux. » Ce verset est intercalé entre le récit d'une bataille et celui d'une érection d'autel. Le sens du pronom « cela » (ou « ceci ») demeure vague ; à moins de supposer une omission, on est contraint de l'appliquer d'une façon toute générale à ce qui précède, c'est-à-dire aux faits relatifs à la victoire sur Amalek, et on peut en rapprocher Deut. **25** 17-19. Cela signifie donc simplement que ce texte présente Moïse comme ayant écrit l'histoire d'un certain événement ; il ne l'envisage point pour cela comme l'auteur du Pentateuque. Au contraire, le récit dû à Moïse a disparu. Toutefois, ce même passage fait surgir une autre question. Il y est dit : « Ecris dans le livre », dans *le* livre et non pas dans *un* livre. N'en faudrait-il pas conclure qu'il est parlé ici d'un livre connu ou du moins présupposé, et n'y aurait-il pas là une allusion à un grand ouvrage de Moïse, à un Pentateuque mosaïque ? D'après la traduction française, il y aurait sans doute lieu de répondre affirmativement ; mais en hébreu, la présence de l'article défini n'entraîne pas de telles conséquences dans la locution dont il s'agit. De même que nous disons : « prendre *la* plume » (équivalent à *une* plume), ou familièrement : « mettre sur *le* papier » (au lieu de *du* ou *un*), l'hébreu emploie l'expression « écrire dans *le* livre » sans vouloir indiquer par là que ce livre ait été déjà mentionné ou qu'il soit de notoriété publique. Nos versions (Ostervald révisé, Segond) qui portent ici *le* livre rendent ailleurs le même texte original par *un* livre (Nombr. **5** 23, I Sam. **10** 25, Job

19 23, Jér. **32** 10)[1]. Au surplus, la présence de l'article défini est une simple affaire de vocalisation ; le texte des consonnes pourrait tout aussi bien comporter l'absence de l'article, et les Septante l'ont omis.

L'autre passage élohiste que nous devons examiner est Ex. **24** 4 : « Moïse écrivit toutes les paroles de l'Eternel. » Quelles que soient ces paroles, qu'il s'agisse du Décalogue d'Ex. **20** 1-17, ou peut-être d'autres commandements divins, il ressort uniquement de ce texte que Moïse est conçu et présenté comme le dépositaire et le secrétaire des ordres de l'Eternel. Un peu plus loin (**24** 7) l'écrit de Moïse est qualifié de « livre de l'alliance ». Nous avons eu fréquemment l'occasion d'employer ce terme en l'appliquant au recueil de lois d'Ex. **21-23** E. Mais il va sans dire qu'il y a une distinction légitime à faire entre le code en question tel que nous le possédons et son noyau primitif, dont les premiers éléments peuvent remonter jusqu'à Moïse.

§ **88.** Le Document sacerdotal semblerait à première vue devoir faire une large place à Moïse écrivain. En réalité, il en est tout autrement. Aucune des nombreuses lois de P n'est présentée comme écrite par Moïse. Ce fait est si frappant qu'on échappe difficilement à la conclusion suivante : tout en attribuant à Moïse la substance et l'esprit de la législation, la tradition sacerdotale avait conservé le souvenir que longtemps il s'était agi d'une sorte de droit coutumier, transmis de génération en génération. L'origine pouvait bien en être : Dieu dit à Moïse, mais non pas : Moïse écrivit.

Il y a cependant dans P la mention d'un document écrit par Moïse. Il ne faut la chercher ni dans les parties législatives, ni dans les parties proprement narratives. Il s'agit d'un morceau topographique, de la liste des stations d'Israël au désert (Nombr. **33**). Nous lisons au v. 2 que « Moïse écrivit leurs marches de station en station d'après l'ordre de l'Eternel. »

[1] Plus conséquent, le vieil Ostervald (non revisé) met *un* livre partout, aussi dans Ex. **17** 14. Quant à la version dite de Lausanne, elle devrait, par fidélité à son principe strictement littéraliste, avoir l'article défini dans tous ces passages ; elle l'a, en effet, dans presque tous les cas, mais dans le texte de Job, elle dit « un livre ».

Et ce chapitre, tel qu'il nous est parvenu, peut en effet très bien avoir pour source première un antique relevé des étapes successives dressé peut-être dès l'origine par Moïse ou l'un de ses contemporains.

A défaut d'indications précises, assignant à Moïse le rôle d'écrivain, les lois sacerdotales de l'Exode et du Lévitique ne portent-elles pas à un tel degré l'empreinte du désert que leur rédaction à une autre époque et dans un autre lieu apparaît comme hautement invraisemblable? Sans doute elles présentent ce caractère : leur cadre invariable est le camp d'Israël. « Mais, dit très justement M. Vuilleumier[1], cette teinte locale, quelque apparente qu'elle soit, ne suffit pas pour faire contrepoids aux preuves fournies par le contenu de ces mêmes lois. L'essentiel, ici, c'est le tissu, c'est l'étoffe, et non la couleur. La forme ne saurait emporter le fond. Elle pourrait, cette forme, être le fait de la rédaction, laquelle, en codifiant ces *thoroth*[2], se serait reportée en esprit à l'époque mosaïque. Je dis plus : non seulement cette manière de mettre les lois en rapport direct avec la vie au désert *peut* fort bien provenir d'une rédaction postérieure, mais elle *doit* être l'œuvre d'une époque moins ancienne. Nous n'hésitons pas y voir l'indice positif du fait que les lois du code sacerdotal dans leur rédaction actuelle sont d'une origine relativement récente. Voici pourquoi :

» La grande majorité de ces lois (Ex. **25-31**, Lév. presque en entier, et Nombr. **1-10** 10) est censée avoir été promulguée par Moïse *pendant que le peuple était campé au pied du Sinaï*, c'est-à-dire du troisième mois de la première année au second mois de la seconde. Or, à ce moment-là, rien n'était plus étranger à l'esprit de Moïse que la *prévision d'un séjour prolongé d'Israël dans le désert*. Lorsque le peuple s'ébranle pour quitter le Sinaï (Nombr. **10** 11), Moïse avait incontestablement le dessein de traverser le désert de Paran pour gagner de là le point le plus rapproché de la frontière de Canaan et pénétrer dans la terre promise par le midi.

[1] H. Vuilleumier : *La critique du Pentateuque dans sa phase actuelle*, dans la *Revue de théologie et de philosophie*, XVI (1883), p. 146 ss.

[2] *Thoroth* est le pluriel de *thora*.

Dans ce but, il envoie de Kadès douze chefs pour explorer le pays (**13** 3), et c'est seulement au retour de ces émissaires, quand le peuple se mutine à l'ouïe de leurs récits et qu'il demande à retourner en Egypte, c'est *alors seulement* qu'intervient la sentence divine qui condamne la génération rebelle à végéter au désert jusqu'à sa mort (ch. **14**). Cela étant, comment Moïse, au moment de rédiger ses lois *sinaïtiques*, pouvait-il les formuler comme si le peuple avait été destiné *dès l'abord* à passer plus d'un tiers de siècle *dans le désert?* Et à supposer qu'au lieu de les écrire (ou faire écrire) immédiatement, au pied même du Sinaï, il n'eût procédé à ce travail que pendant les loisirs dont on prétend qu'il jouissait dans les oasis de l'Arabie pétrée, s'imagine-t-on qu'il les eût revêtues de cette forme locale et temporaire? Les aurait-il rédigées spécialement en vue de la génération qui s'en allait mourant dans sa prison du désert, et non pas plutôt en vue de celle qui grandissait sous ses yeux et qu'il comptait introduire avant longtemps dans le pays de la promesse?

» Bien loin, par conséquent, de parler en faveur de l'origine mosaïque de ce nombreux groupe de lois, la prétendue couleur locale dont elles sont empreintes témoigne contre elle. Mais, d'autre part, autant cette forme en apparence historique serait inconcevable sous la plume même de Moïse ou d'un de ses aides, autant elle s'explique naturellement si la rédaction de ces lois s'est faite quelques siècles plus tard. A cette époque, le souvenir de Moïse et de la grande œuvre de sa vie se confondait presque nécessairement dans les esprits avec celui des quarante années du désert. On ne pouvait se représenter la majestueuse figure du législateur indépendamment de ce cadre historique, ni son ministère législatif autrement qu'en rapport immédiat avec la situation du moment. Une thora semblait porter d'autant plus la marque de son origine mosaïque qu'elle rappelait davantage, par la forme même de sa rédaction, les circonstances de temps et de lieu où vécurent les contemporains du grand prophète. »

§ **89**. Une partie des remarques que nous avons présentées à propos de P trouvent leur application au Deutéronomiste. Pour celui-ci aussi,le rôle oral de Moïse, interprète de

la révélation, éclipse son rôle scripturaire, s'il est permis de s'exprimer ainsi. Le corps central des ch. **12-26**, non plus que les deux exordes et que la péroraison des ch. **28-30**, ne parle d'écriture à propos de Moïse ou de la loi. Il faut donc arriver jusqu'au ch. **31**, appartenant à la couche deutéronomistique secondaire, pour rencontrer quelque chose de ce genre. Nous y lisons (v. 9) que « Moïse écrivit cette loi » ; qu'il ordonna d'en donner lecture devant Israël tous les sept ans (v. 10-13) ; et qu'après avoir « achevé d'écrire dans un livre[1] les paroles de cette loi », il le fit déposer à côté de l'arche de l'alliance (v. 24-26). Dans le même chapitre, nous voyons Moïse recevoir l'ordre d'écrire « ce cantique » (v. 19 ; quoique le discours soit adressé à Moïse, le verbe est au pluriel : « Ecrivez pour vous-mêmes », suivi immédiatement du singulier : « Et enseigne-le »). Et en effet (v. 22) « Moïse écrivit ce cantique en ce jour-là et l'enseigna aux enfants d'Israël». S'agit-il du poème appelé « cantique de Moïse », qui suit au ch. **32**, qui fait partie de D, et qui a son préambule dans **31** 30 ? Ou bien s'agit-il de l'autre poème, certainement plus ancien, qu'on appelle « la bénédiction de Moïse » et qui est contenu au ch. **33** (avec une suscription spéciale au v. 1) ? Celui-ci a certainement appartenu à E, et il répond moins bien que le premier à la condition posée dans **31** 19 : « Que ce cantique me serve de témoin contre les enfants d'Israël. »

Tel est l'état des faits ; il est plus aisé de les exposer que d'en tirer les conclusions. En effet ces passages de D attribuent à Moïse certains actes d'écrivain ; ils parlent d'une thora et d'un cantique comme ayant été écrits de sa main. Mais ils ne spécifient pas quelles étaient la nature et l'étendue de ces deux documents. Pour le cantique, nous avons déjà fait observer qu'on pouvait discuter de quel poème il s'agissait ; on pourrait aussi supposer que le cantique en cause a été perdu et remplacé par l'un ou l'autre des deux que nous possédons. Cette hypothèse d'une substitution intégrale n'est, il est vrai, guère vraisemblable ; celle d'un remaniement, d'une extension l'est déjà davantage. D'ailleurs la question

[1] La préposition employée ici (*al*, sur) n'est pas la même que dans Ex. **17** 14 (*be*, dans) ; voir plus haut, p. 217-218.

du cantique, forcément destinée à demeurer en suspens, présente moins d'importance que celle concernant la loi. Venons-en donc à celle-ci.

Les textes susmentionnés de Deut. **31** aboutissent à un résultat qui peut se formuler ainsi : Moïse a écrit une loi. Quant à déterminer les dimensions et la teneur de cet écrit, les informations fournies ne nous le permettent pas. Les données deutéronomistiques ne dépassent point en somme ce qu'avaient déjà affirmé le Yahviste et l'Elohiste, à savoir que Moïse a été l'auteur, le dispensateur d'un certain nombre de commandements à l'adresse d'Israël. Il y a dans la législation hébraïque un substratum mosaïque qu'il est non seulement inadmissible de nier, mais qu'il faudrait postuler dans le cas où nos textes ne prononceraient pas le mot écrire, en corrélation avec le nom de Moïse. Il paraît en effet impossible, quand on examine de près les origines et le développement d'Israël, de sa religion et de ses institutions, de ne pas attribuer à Moïse un rôle d'initiateur dans toutes les sphères de la vie nationale. Quel que soit le terrain sur lequel on se place pour étudier la vie des Hébreux, qu'il s'agisse de politique, de droit, d'idées sociales, morales, religieuses, d'organisation judiciaire ou militaire, on est naturellement conduit, en prolongeant les lignes, à remonter jusqu'à la grande figure qui se tient sur le seuil de l'histoire de la nation israélite. Qu'à ses fonctions de chef, de juge et de prophète Moïse ait ajouté celles de législateur, rien de plus plausible. Mais son œuvre dans ce domaine ne nous est parvenue que transformée, augmentée, adaptée à des besoins nouveaux ; nous la possédons en substance, mais sans pouvoir la délimiter, sans avoir la possibilité de dire : Ceci est primitif, cela est secondaire. On se rendra compte de la situation en se rappelant ce que nous avons vu plus haut touchant les rapports du Deutéronomiste avec le Livre de l'Alliance. Celui-ci est au centre de celui-là ; le plus ancien forme, pour ainsi dire, le squelette ou la trame du plus récent. De même, si l'on entreprend de remonter plus haut pour arriver jusqu'à la loi première, on doit en chercher les traces dans les législations ultérieures, en s'attachant aux principes plus

qu'à la forme, et en tenant compte de tous les changements introduits au cours des âges.

Le ch. **31** du Deutéronome emploie l'expression « cette loi » ; on la rencontre aussi dans le premier exorde (**1-4**), au ch. **27** et dans la péroraison (**28-30**) ; elle est en revanche étrangère au second exorde (**5-11**) et au corps central (**12-26**), sauf une exception curieuse et difficile à expliquer, la loi sur la royauté (**17** 14-20). Or il est intéressant de constater que ce dernier passage renferme précisément à l'adresse du roi l'ordre « d'écrire pour lui sur un livre[1] la copie de cette loi, provenant des prêtres lévitiques » (v. 18), et que c'est, dans tout le noyau législatif de D, la seule circonstance où la loi apparaisse en rapport avec l'écriture. On ne se trompera point en classant cette loi sur la royauté avec les portions secondaires énumérées ci-dessus, et en la considérant par conséquent comme une adjonction opérée dans le grand recueil de D. Il faut aussi relever que dans **27** 4 il est parlé de pierres à dresser sur le mont Ebal et à enduire de chaux ; et le v. 8 ajoute : « Tu écriras sur ces pierres toutes les paroles de cette loi en les gravant le mieux possible ». Ces mots indiquent clairement que « cette loi » devait être de dimensions restreintes ; ils excluent manifestement la possibilité que la loi en question fût le Deutéronome dans son ensemble ou même le corps de lois **12-26**, et à bien plus forte raison le Pentateuque tout entier, ce qui serait pourtant la solution logique dans l'hypothèse traditionnelle de l'unité de la Thora et de sa composition mosaïque[2].

Ainsi, en résumé, le Pentateuque ne renferme aucune donnée positive sur son mode de composition et sur son auteur : les portions narratives, la Genèse par exemple, demeurent tout-à-fait anonymes[3]. Et quant à la partie législative,

[1] Il y a lieu de faire ici la même remarque que ci-dessus, à propos de Deut. **31** 24 (voir p. 221, n. 1).

[2] Le passage Jos. **8** 32 complète Deut. **27** 8 : « Josué, est-il dit, écrivit sur les pierres la copie de la loi de Moïse que celui-ci avait écrite devant les enfants d'Israël ». Nous allons y revenir au § suivant.

[3] Si Moïse était l'auteur de ces récits, en totalité ou en grande partie, comment s'expliquerait la mention spéciale d'un ordre d'écrire ce qui con-

tout ce que l'on peut dire, c'est qu'à la base du droit israélite il y a une œuvre, probablement très brève, due à Moïse.

§ **90.** Le livre de Josué, qui est, comme on le verra, la continuation du Pentateuque et en forme un sixième volume, ne fournit sur la question qui nous occupe que peu de renseignements, analogues du reste à ceux que nous avons déjà enregistrés. Dans un passage deutéronomistique (**1** 8), il est parlé du livre de la loi, recommandé aux méditations de Josué dans des termes qui rappellent Deut. **17** 14-20.

De même Jos. **8** 32-35 se rattache étroitement à Deut. **27** Après avoir mentionné l'inscription de la loi sur les pierres de l'Ebal, ce passage décrit une lecture publique de Josué. Celui-ci « lut toutes les paroles de la loi, la bénédiction et la malédiction, selon tout ce qui est écrit dans le livre de la loi ; il n'y eut rien de tout ce que Moïse avait commandé que Josué ne lût devant toute l'assemblée d'Israël. » Nous voilà donc toujours en présence des mêmes données : il y a une loi, un écrit de Moïse, mais il n'est pas défini autrement et nous ne pouvons l'identifier avec quoi que ce soit de connu. L'adjonction des mots « la bénédiction et la malédiction » semblerait au surplus donner ici au livre de la loi un caractère plus délimité encore et le mettre en rapport avec le fragment Deut. **27** 15-26, lequel ne nous est parvenu que sous une forme tronquée.

Enfin il faut recueillir dans le livre de Josué un troisième témoignage qui ne procède pas, comme les deux précédents, des portions deutéronomistiques, mais qui nous est fourni par E dans Jos. **24** 25-26a : « Josué fit en ce jour une alliance avec le peuple et établit pour eux un statut et une ordonnance à Sichem. Et Josué écrivit ces paroles dans le livre de la loi de Dieu. » Il y a lieu, au point de vue de la critique du texte, de faire une distinction entre les deux phrases que nous venons de citer. La première (v 25) fait certainement partie intégrante du récit ; elle se rattache étroitement à ce

cerne Amalek ? Et si Moïse a dressé, sur commandement exprès, la liste des stations au désert, n'y a-t-il pas là la preuve qu'il n'a pas rédigé la description circonstanciée du voyage, laquelle précède le catalogue des étapes et ne concorde pas avec toutes ses indications ?

qui précède et à ce qui suit à partir du v. 26b, lequel montre Josué dressant une grosse pierre sous le chêne auprès du sanctuaire de l'Eternel, pour servir de témoin contre le peuple en cas d'infidélité. Le v 26a, en revanche, est considéré par la majorité des critiques comme une intercalation rédactionnelle; ils ne sont toutefois pas d'accord sur sa provenance; les uns l'attribuent au rédacteur de JED, d'autres à celui de JEDP, d'autres encore laissent la question en suspens. Quelque attitude qu'on adopte à cet égard, il est intéressant de noter que pour l'auteur de cette phrase Josué écrit dans le livre de la loi de Dieu; donc, à une époque que nous ignorons, l'idée que Josué avait poursuivi l'œuvre législative de Moïse apparaissait comme toute naturelle, et si cette époque est relativement tardive, le fait n'en est que plus significatif. Il est permis d'y voir un indice des conceptions régnant chez les Hébreux au sujet de la formation de la Thora: celle-ci, inaugurée par Moïse, n'aurait pas été immédiatement close de façon à constituer d'emblée un tout achevé. Elle aurait été composée d'une manière graduelle, et d'autres que Moïse y auraient à leur tour apporté leur collaboration. Ce que notre passage attribue à Josué, à savoir la rédaction d'une loi, un texte ultérieur le rapportera à propos de Samuel. Et même si l'on fait abstraction du v. 26a et qu'on s'en tienne au reste de la péricope, il demeurera toujours que Josué promulgue un statut et une ordonnance, qu'il donne ainsi une charte à Israël; et, quoique le terme d'écriture ne s'y trouve pas explicitement, la notion d'une activité législative faisant suite à celle de Moïse y est clairement exprimée.

§ **91**. Les livres des Juges et de Samuel ne font pour ainsi dire aucune allusion à l'existence d'une loi écrite, ni même d'une loi quelconque, connue et respectée, faisant autorité en Israël. Bon nombre des faits racontés dénotent de la part des personnages en cause l'ignorance ou la méconnaissance de préceptes qui, d'après la conception traditionnelle, auraient dû leur être familiers. Cette conduite ne tirerait pas à conséquence s'il s'agissait d'hommes quelconques; mais comme les plus fidèles serviteurs de Yahvé sont à cet égard dans la même situation, la conclusion s'impose: la loi, si loi il y

avait, ou plutôt pour autant que loi il y avait, était singulièrement moins développée qu'elle ne l'a été plus tard. Qu'on relise les biographies scripturaires des juges, de Samuel, de Saül, de David, on sera frappé de l'absence totale de ces notions de loi, de livre saint, de commandements et ordonnances, etc., qui sont si fréquemment exprimées dans d'autres portions de la littérature biblique.

Il est, à vrai dire, un passage dans le livre de Samuel qui introduit un sujet de cette espèce. Il est dit, en effet, I Sam. **10** 25 que « Samuel fit connaître au peuple le droit de la royauté, et l'écrivit dans le (un) livre[1], qu'il déposa devant l'Eternel. » Une activité créatrice en matière législative est ici attribuée à Samuel : il promulgue un droit nouveau qui est aussitôt revêtu d'une autorité religieuse par le fait de son dépôt devant Yahvé. Samuel devient donc, lui aussi, un continuateur de l'œuvre de Moïse, et cet exemple est bien fait pour illustrer une fois de plus ce qu'il y a de graduel dans la composition de la Thora. A peine est-il besoin d'ajouter que « le droit de la royauté » n'existe plus entre nos mains ; mais peut-être a-t-il servi de point de départ au morceau, déjà souvent cité, et traitant du même sujet, que nous lisons dans Deut. **17** 14-20. Celui-ci renferme en tout cas des réminiscences du règne de Salomon, et porte au plus haut degré le cachet deutéronomistique ; mais rien ne s'oppose à l'hypothèse d'un document antérieur, utilisé et remanié par l'école deutéronomistique.

Le souvenir de Moïse et d'Aaron n'est pourtant point effacé : il en est parlé dans I Sam. **12** 6, mais nullement au point de vue législatif ou sacerdotal. Ce qui est mis en relief, c'est qu'ils ont fait sortir Israël d'Egypte et l'ont amené en Canaan. Ce morceau, du reste, fait partie des éléments deutéronomistiques du livre de Samuel. L'influence de D a été en effet considérable dans la composition des Juges et de Samuel, et plus encore peut-être dans celle des Rois. Ce dernier livre renferme quelques mentions de la loi de Moïse. Ainsi I Rois **2** 3, où il est question de « ce qui est écrit dans

[1] Comp. plus haut, p. 217-218.

la loi de Moïse », dans un discours, foncièrement deutéronomistique, de David mourant à son fils Salomon. Ainsi encore II Rois **10** 31, à propos de Jéhu, qui ne marcha point « de tout son cœur dans la loi de l'Eternel ». De même II Rois **14** 6, pour signaler la conduite du roi Amatsia qui, faisant périr les meurtriers de son père, épargna leurs enfants « selon ce qui est écrit dans la loi de Moïse où l'Eternel donne ce commandement... » (voir Deut. **24** 16). Puis **17** 13, 34, 37, à l'occasion de la ruine de Samarie, et **21** 8, où il est reproché à Manassé d'avoir égaré Juda et profané le temple; les termes employés ici sont: « tout ce je leur ai commandé et toute la loi que leur a commandée mon serviteur Moïse». Enfin on trouve dans **22-23** plusieurs citations et allusions relatives à la réforme de Josias ; nous en avons parlé précédemment (p. 200 ss.).

Ces mentions se rencontrent toutes dans les portions rédactionnelles du livre des Rois, procédant de l'école deutéronomistique. Leur nombre et leur nature n'ont rien qui doive nous surprendre; elles rentrent pleinement dans le point de vue spécial de D, et bien plutôt pourrions-nous nous étonner de voir les livres des Juges et de Samuel, soumis pourtant à l'influence de la même école, n'employer que très rarement des expressions de ce genre ou même en être complètement exempts.

§ **92.** Les prophètes préexiliques parlent fréquemment de la volonté divine, ce qui n'implique point nécessairement qu'ils entendent par là un recueil de commandements, droit coutumier ou loi écrite. Ils emploient aussi le mot thora, mais dans son sens étymologique d'instruction donnée d'en haut, de révélation, en sorte que leur propre prédication, inspirée de Dieu, y rentre pleinement. Bien loin d'avoir à opposer les termes de thora et de prophétie, il faut, selon la terminologie des prophètes eux-mêmes, les considérer, sinon comme tout à fait synonymes, du moins comme très proches parents. Au point de vue très spiritualiste auquel se placent les écrivains prophétiques, les commandements de Dieu n'ont pas besoin, pour s'imposer à la conscience des hommes pieux, d'avoir été formulés, ténorisés, documentés, signés et para-

phés; il suffit, pour qu'on y obéisse, que la lumière se soit faite dans l'âme, soit directement, soit par le ministère d'un prophète. Le mot thora peut donc s'appliquer à toute manifestation de la volonté divine, et très particulièrement à la révélation prophétique elle-même. Quand Esaïe dit (**30** 9-10):

C'est un peuple rebelle,
Ce sont des fils menteurs,
Des fils qui ne veulent point écouter
La thora de Yahvé,
Qui disent aux voyants: Ne voyez pas,
Et à ceux qui ont des visions : N'ayez pas pour nous des visions [vraies,
Dites-nous des choses flatteuses,
Ayez des visions qui fassent illusion,

la thora dont il parle semble n'être pas autre chose que la prédication même de ces voyants auxquels on essaie de fermer la bouche et même d'arracher des discours complaisants. Le même prophète (**1** 10, **5** 24) met en parallèle dans deux phrases successives, suivant la règle de la poésie hébraïque, les termes: « parole de l'Eternel » et « thora de notre Dieu », ou encore « thora de l'Eternel des armées » et « parole du Saint d'Israël ». Ces deux textes, le premier surtout, paraissent viser la prédication prophétique, et spécialement celle d'Esaïe lui-même. Dans **8** 16, le mot thora (mis en parallèle avec témoignage) ne peut désigner absolument que la parole même d'Esaïe [1]. Et quelques versets plus loin (**8** 20), dans le célèbre appel où nous retrouvons les deux mêmes termes : « à la thora et au témoignage », leur signification ne saurait être différente.

La liste des passages où Esaïe emploie le mot thora est ainsi épuisée [2], à moins qu'on ne veuille y ajouter encore **2** 3, identique à Mich. **4** 2; il y est dit que « dans la suite des temps... de Sion sortira la thora et de Jérusalem la parole

[1] Nos versions l'ont si bien senti qu'elles traduisent ici thora par révélation, contrairement à leur usage habituel de le rendre par loi. Révélation ne serait-il pas le mot le plus juste dans d'autres passages également, par exemple dans les textes d'Esaïe cités ci-dessus?

[2] Je parle ici des prophéties authentiques d'Esaïe; c'est pourquoi je laisse de côté **24** 5, ainsi que les mentions de la thora dans **40-66**.

de l'Eternel »[1]. On retrouve donc ici le parallélisme que nous avons signalé plus haut.

Le livre d'Osée, plus ancien que celui d'Esaïe et appartenant au royaume du nord, renferme deux passages (**8** 1, 12) d'une portée plus décisive en ce qui concerne l'existence d'une loi écrite. Le premier parle, il est vrai, seulement d'une alliance violée et d'une loi (thora) transgressée; mais le second est plus explicite : « Que j'écrive pour lui les multiples ⌜prescriptions⌟ de ma thora, elles sont considérées comme quelque chose d'étranger ». Chose curieuse, « pour lui » s'applique expressément à Ephraïm ; donc, alors même qu'il s'agit ici d'ordonnances écrites, il est difficile de conclure que le prophète veuille parler de la loi antique de Moïse. Le livre d'Osée contient en outre un passage (**4** 2) qui semble faire allusion au Décalogue, mais sous une forme peu précise et qu'une tradition orale suffirait à expliquer. Enfin, l'accusation de **4** 10 : « Ils ont abandonné l'Eternel et ses commandements », ne se trouve que dans la version française de Segond[2]; le texte hébreu signifie : « Ils ont cessé de prendre garde à l'Eternel ».

Il n'y a qu'une seule mention de la thora dans le livre d'Amos, dans un passage (**2** 4-5) relatif à Juda, dont l'authenticité est contestée, et qui d'ailleurs ne parle de la loi et des ordonnances que d'une manière toute générale.

Du moment où, quittant le VIII[e] siècle, on arrive à Jérémie, à la fin du VII[e], la situation change quelque peu ; la thora tend à se préciser, à se cristalliser pour ainsi dire. Aussi bien est-on en pleine époque de réformation deutéronomistique. Il est parlé de « ceux qui manient la thora » (**2** 8) à côté des prêtres, prophètes, etc. ; la thora est même mise en rapport étroit avec les prêtres, dans un passage obscur (**18** 18), que les traducteurs interprètent très différemment. Ail-

[1] Je considère la péricope dont ce verset fait partie comme ayant sa place originaire dans le livre de Michée, auquel elle a été empruntée pour figurer également dans celui d'Esaïe. Voir plus bas, §§ **159** et **262**.

[2] Ostervald et sa revision ont tous deux : « Ils ont abandonné l'Eternel pour ne pas observer *sa loi* » ; la Bible annotée : « Ils ont abandonné le service de l'Eternel ».

leurs, à propos de la thora de l'Eternel (**8** 8), il est fait allusion à « la plume mensongère des scribes ». L'Eternel a « mis sa loi devant les habitants de Juda » (**9** 13). Il maudit « l'homme qui n'écoute point les paroles de cette alliance, que j'ai prescrites à vos pères, le jour où je les ai fait sortir du pays d'Egypte, de la fournaise de fer, en disant : Ecoutez ma voix et faites tout ce que je vous ordonnerai ; alors vous serez mon peuple et je serai votre Dieu » (**11** 3-4). D'autre part, d'après **7** 22-23, le caractère spirituel de cette alliance, conclue lors de la sortie d'Egypte, est très fortement mis en relief, puisque tout ordre relatif aux holocaustes et aux sacrifices en a été exclu. On retrouve dans **6** 19 le parallélisme entre la thora et les paroles de l'Eternel, déjà signalé dans Esaïe, et dans **26** 4 le rapprochement de la thora et de la prédication prophétique. Enfin, **16** 11 et **32** 23 constatent simplement la non-observation de la thora. Il n'y a donc pas de doute sur ce point : un changement s'est produit, la loi a pris une plus grande place ; Jérémie en parle autrement et plus que ses prédécesseurs. Et pourtant il n'est pas question d'un livre, du livre ; Moïse n'est pas mis en cause ; les prescriptions rituelles et cérémonielles sont expressément rejetées à l'arrière-plan. L'idéal de l'avenir est une alliance nouvelle : l'Eternel mettra sa loi au dedans des hommes et l'écrira dans leurs cœurs (**31** 33). Dans telle circonstance où l'on s'attendrait à priori à voir une mention positive de la législation donnée par Dieu à Israël, à savoir au ch. **35**, dans l'histoire des Récabites, il n'est parlé que des avertissements incessants des prophètes (v. 14-17).

§ **93**. Avec le VIe siècle, qui amène la ruine de Jérusalem et la déportation, la situation à l'égard de la loi se modifie encore. Ezéchiel entre en scène ; il rédige sa Thora. Le caractère scripturaire de la loi s'accentue. Et pourtant, même ici, nous sommes frappés de la sobriété d'Ezéchiel et de l'extrême rareté des allusions à la loi contenues dans ses discours. Si l'on met à part les neuf derniers chapitres, on ne trouve la thora mentionnée que deux fois. Le premier de ces deux passages (**7** 26) présente de l'analogie avec Jér. **18** 18 : il énumère les prophètes, les prêtres, les anciens, etc., et les

montre embarrassés et réduits à l'impuissance; « les prêtres ne connaissent plus la thora ». L'autre passage (**22** 26) accuse les prêtres de Jérusalem de violer la thora de l'Eternel et de profaner ses sanctuaires[1] : « Ils ne distinguent pas ce qui est saint de ce qui est profane, ils ne font pas connaître la différence entre ce qui est impur et ce qui est pur, ils détournent les yeux de mes sabbats et je suis profané au milieu d'eux ». Ces expressions sont caractéristiques : le saint et le profane, le pur et l'impur, voilà des préoccupations vraiment sacerdotales. Les prophètes antérieurs, non plus que J et E, ni même D et son école ne nous y ont accoutumés. Il y a là incontestablement un esprit nouveau. Il serait injuste de prétendre, comme on l'a fait quelquefois, que l'attention d'Ezéchiel se porte tout entière sur le côté extérieur de la religion, sur les ordonnances et les rites; des morceaux d'importance capitale, tels que **18** 5-20, **36** 22-32, etc., prouvent la valeur attribuée à la vie morale, à la véritable piété. Mais il est indéniable que le côté formel commence à occuper une place considérable, et c'est là ce que les ch **40-48** font ressortir avec évidence. Le terrain est ainsi bien préparé en vue du rôle que jouera après l'exil la loi écrite, la loi cérémonielle et détaillée; cependant après Ezéchiel encore nous rencontrons chez un de ses successeurs une conception de la thora aussi spirituelle que celle des anciens prophètes (Es. **42** 4, 21, 24, **51** 4, 7).

En revanche, le livre d'Aggée donne le nom de thora à une sorte de consultation théologico-juridique formulée par l'autorité sacerdotale. « Ainsi parle l'Eternel des armées : Demande une thora aux prêtres[2] » (**2** 11). Il s'agit d'une question d'ordre rituel, sur laquelle il pouvait y avoir incertitude et que les prêtres sont appelés à trancher Le but du prophète n'est d'ailleurs pas la règle en elle-même, mais l'application qu'il en tirera. Ce texte est doublement instructif. Il montre d'une part que la notion de thora est transportée dans le domaine des observances extérieures, mais il prouve

[1] Comp. Soph. **3** 4.

[2] Et non pas : « Propose aux prêtres cette question sur la loi », comme traduisent Segond et Ostervald sous l'influence d'une idée préconçue.

aussi que rien n'était alors parachevé ou définitif, que le protocole était encore ouvert, que le recueil des lois pouvait s'enrichir à toute heure de prescriptions inédites.

Tandis que Zacharie, contemporain d'Aggée, ne parle qu'une seule fois (**7** 12) de la thora en l'associant étroitement à la prédication des « premiers prophètes », Malachie, postérieur d'un siècle et contemporain d'Esdras et de Néhémie, la mentionne à plusieurs reprises: **2** 6, 7, 8, 9 et **4** 4. Les quatre premières citations, groupées dans une seule péricope, rappellent le texte d'Aggée que nous venons d'étudier. Lévi est le dépositaire de « la thora de vérité », et c'est « de la bouche du prêtre » qu'on « recherche la thora ». Mais il est arrivé qu'il a été fait mauvais usage de cette prérogative, et qu'on a eu égard à l'apparence des personnes « dans la thora ». Ces paroles indiquent que les prêtres étaient interrogés sur des points de droit, qu'ils rendaient des verdicts motivés qu'on appelait thora [1], et que leurs sentences n'étaient pas toujours conformes à la justice et à la volonté de Dieu. Donc, même à cette époque où fut promulguée la loi, au sens historique de ce mot, on n'hésitait pas à employer le même terme pour désigner toute espèce d'ordonnances plus ou moins occasionnelles édictées pour les besoins du jour. Ce fait ne vient-il pas corroborer l'impression qui s'est dégagée d'autres témoignages antérieurs, d'après lesquels la thora aurait eu un caractère variable et progressif, Moïse en étant le premier père et ayant eu des continuateurs? Seulement, pour les écrivains antérieurs à l'exil, ce sont les prophètes qui se transmettent ce glorieux mandat; après l'exil, ce sont les prêtres. Avant l'exil, la thora est essentiellement parole vivante, parole de Yahvé; après l'exil, elle est loi écrite, préceptes et ordonnances. « Souvenez-vous, dit Malachie, de la loi de Moïse, mon serviteur, auquel j'ai prescrit à Horeb, pour tout Israël, des préceptes et des ordonnances » (**4** 4). Cette parole est tout à fait dans le ton général de l'époque: voir les livres d'Esdras et de Néhémie,

[1] Les traductions de Segond et d'Ostervald introduisent gratuitement la notion d'interpréter ou d'appliquer la loi, en partant, comme pour Aggée **2** 11, de l'idée aprioristique d'une loi préexistante.

surtout ce dernier, qui marquent l'avènement définitif du régime de la loi. Il y a pourtant lieu de distinguer entre les portions directement empruntées aux mémoires personnels de Néhémie et le reste du livre. Dans les premières, le caractère que nous indiquions tout à l'heure fait presque complètement défaut; il en est autrement des ch. **8** ss., où abondent les passages présentant la thora comme émanée de Dieu par l'entremise de Moïse.

A partir de cette date, la littérature juive demeure fidèle à ce point de vue. Le livre des Chroniques raconte l'histoire du passé en l'envisageant sous l'angle de la loi, conçue comme ayant existé telle quelle de tout temps. Nous reviendrons en temps et lieu sur ce livre et sur sa méthode, si intéressante à comparer avec celle des livres de Samuel et des Rois. Mais si la notion de la Thora-loi est mise en corrélation étroite avec le nom de Moïse, aucun texte ne rattache à ce même nom la rédaction intégrale ou même simplement partielle des livres du Pentateuque.

§ **94**. Les livres poétiques doivent être aussi mis à contribution pour compléter cette revue. Job ne nous apporte guère de lumière, comme cela résulte du sujet même qui y est traité et du milieu dans lequel les personnages sont placés[1]

Dans le livre des Proverbes, la thora est fréquemment l'instruction donnée par les parents ou par le sage (**1** 8, **3** 1, **4** 2, **7** 2, **13** 14, **28** 7), ou encore par la femme vertueuse (**31** 26); même lorsqu'il s'agit probablement de la thora divine (**6** 32, **28** 4, 9, **29** 18), elle n'est pas présentée comme un livre, mais plutôt comme un principe de vie et de moralité.

Enfin le Psautier renferme trois poèmes qui exaltent la thora, les Ps. **1**, **19**[2] et **119**, et qui l'envisagent et la présentent comme un ensemble d'ordonnances. Leur composition est certainement due à la période postexilique, et pourtant aucun indice ne révèle qu'ils parlent d'une loi rédigée,

[1] **22** 22 est le seul passage à citer; thora y est pris dans le sens de révélation directe de Dieu.

[2] Il s'agit ici de la seconde partie de ce psaume v. 8-15, qui semble distincte de la première et plus tardive.

codifiée ; il n'est parlé ni de lecture, ni d'écriture ; l'origine, l'ancienneté de la loi ne font l'objet d'aucune mention ; Moïse n'est pas nommé. La thora est célébrée comme manifestation de la volonté divine, comme règle de conduite, comme garantie de paix et de bonheur. L'impression qui se dégage de ces trois psaumes en particulier est confirmée par les quelques autres textes du Psautier qui mentionnent occasionnellement le même sujet : ainsi **37** 31 et **40** 9 (la thora est dans le cœur du juste) ; **78** 5, 10, **89** 31, **94** 12 (la thora est la manifestation de la volonté de Dieu, sa parole, ses enseignements) ; **78** 1 (le psalmiste dit « ma thora », c'est-à-dire l'instruction que je donne ou celle que j'ai reçue) ; **105** 45 (thora au pluriel, en parallélisme avec ordonnances, s'applique aux commandements révélés de Dieu).

Le livre de Daniel reflète un état de choses analogue. Il parle dans un seul passage (**9** 10-13) à quatre reprises de la thora : Yahvé l'a mise devant son peuple par le moyen de ses serviteurs les prophètes ; Israël l'a violée ; cette thora est celle de Moïse ; Moïse y a écrit des malédictions et des serments.

En résumé, après avoir parcouru les livres canoniques de l'A. T., nous aboutissons aux résultats suivants : rien, dans toute cette littérature, ne nous autorise à proclamer 1° que la thora, quel que soit le sens que les divers écrivains bibliques donnent à ce terme, soit jamais identifiée avec ce que nous appelons le Pentateuque ; 2° que le Pentateuque soit envisagé comme l'œuvre de Moïse.

§ **95**. Les livres dits apocryphes nous font faire un pas de plus. Ce n'est pas, il est vrai, que l'on n'y rencontre encore des déclarations conçues tout-à-fait dans l'esprit des citations que nous avons empruntées ci-dessus aux livres canoniques. Ainsi le livre de Baruch **2** 2, 28, parle de la loi de Moïse, du commandement donné à Moïse d'écrire cette loi ; mais ces passages, pas plus que d'autres, ne contredisent les conclusions énoncées tout-à-l'heure. Même lorsqu'il est parlé du « livre de Moïse » (III Esdras **1** 10), cette expression ne permet pas de formuler une définition précise. Et Jésus, fils de Sirach, retraçant la carrière de Moïse (**45** 1-5), le présente

bien comme ayant reçu les commandements divins, mais ne parle pas de lui comme ayant écrit un livre ; encore moins fait-il mention du Pentateuque dans son ensemble. Il faut donc descendre jusqu'au traducteur de ce même ouvrage (l'Ecclésiastique) qui vivait vers 130 av. J.-C. et fit passer d'hébreu en grec le livre de son aïeul. Dans sa préface il parle à trois reprises de « la loi », de façon à désigner par là, sans équivoque possible, les cinq livres du Pentateuque. Il faut donc reconnaître, après avoir enregistré ce témoignage, que, les temps ayant marché, on en était venu, dans la seconde moitié du second siècle avant l'ère chrétienne, à donner au Pentateuque l'appellation spécifique de la Thora. Mais, si sur ce point nos résultats antérieurs sont dépassés, il n'en est pas de même pour l'autre : rien encore ne permet de voir dans Moïse l'auteur des cinq livres qui composent la Thora.

Le Pentateuque des Samaritains, que l'on a fait quelquefois intervenir dans ce débat, n'y apporte aucune lumière nouvelle. Le fait certain, c'est que les Samaritains possèdent le Pentateuque (avec des variantes, il est vrai), lequel est même, à leurs yeux, le seul livre sacré. Mais depuis quand en est-il ainsi ? Les origines de cette nation, au point de vue de la race et, jusqu'à un certain point, de la religion, sont connues en gros, grâce à II Rois **17** et à plusieurs passages des livres d'Esdras et de Néhémie. Mais de quand date l'épuration des croyances des Samaritains ? quand sont-ils devenus monothéistes stricts ? C'est ce que l'on ignore, non moins que l'époque où le Pentateuque est devenu leur livre saint. Peut-être le petit-fils du grand prêtre Eliaschib, le gendre de Sanballat, chassé de Jérusalem par Néhémie (Néh. **13** 28), a-t-il joué chez les Samaritains le rôle important que lui attribue Josèphe (Antiquités XI **8** 2, 4), lequel lui donne le nom de Manassé. Mais ici se pose une question chronologique assez grave. Les données de Josèphe et celles du livre de Néhémie diffèrent exactement d'un siècle, puisque, selon le premier, l'expulsion de Manassé et la part qu'il a prise à la construction du temple samaritain sur le Garizim sont placées à l'époque d'Alexandre le Grand. Toute cette

histoire du petit peuple samaritain, de sa religion et de ses Saintes Ecritures est tellement enveloppée de mystère que tout essai de s'en servir pour élucider un autre problème, historique et littéraire, ne saurait être qu'illusoire.

§ **96**. Nous arrivons ainsi au début de l'ère chrétienne. A ce moment, le second pas est franchi : Moïse est l'auteur du Pentateuque, il a écrit les cinq livres de la Thora ; on en parle indifféremment en disant « Moïse » ou en disant « la loi[1] ». A preuve Philon, le Nouveau Testament, Josèphe. Nous pouvons nous contenter d'enregistrer au passage et sans y insister l'opinion exprimée par les deux écrivains juifs ; mais il faut examiner d'un peu plus près les données des Evangiles et des Epîtres. Il y a environ soixante passages du N. T. qui parlent de Moïse, mais la plupart n'ont aucun rapport avec la question qui nous occupe. Tels sont ceux qui font allusion à certains faits de la vie de Moïse, ou qui parlent simplement de lui comme législateur ; tels sont encore ceux qui font mention de la loi de Moïse, sans que ce terme s'applique nécessairement au Pentateuque. Après cette élimination il n'en reste guère que 25 qui doivent arrêter notre attention. Ce sont tantôt des paroles placées dans la bouche même de Jésus, tantôt des expressions employées par les écrivains du N. T., tantôt enfin des propos attribués aux Juifs.

Jésus prononce (Marc **12** 26) les mots : « le livre de Moïse ». Ailleurs (Luc **16** 29-31, **24** 27, 44, Act. **26** 22, **28** 23) se trouvent, pour désigner l'A. T., les appellations : « Moïse et les prophètes », ou « la loi de Moïse, les prophètes et les psaumes », ou encore « les prophètes et Moïse », ou enfin « la loi de Moïse et les prophètes ». Une pluralité de passages (Matth. **19** 7-8, **22** 24, Marc **7** 10, **10** 3-5, **12** 19, Luc **2** 22, **5** 14, **20** 28, 37, Jean **1** 46, **5** 45-47, **7** 19-23, **8** 6, Act. **3** 22-23) visent spécialement certains morceaux déterminés du Pentateuque et leur assignent une provenance mosaïque. Saint Paul fait de même (Rom. **10** 5, comp. Lév. **18** 5 ;

[1] Encore faut-il observer que « la loi » désigne parfois autre chose que le Pentateuque : ainsi Jean (**10** 34) cite comme « écrit dans votre loi » un passage de Ps. **82** 6, et le même Evangile (**15** 25) donne comme « une parole qui est écrite dans leur loi » une citation de Ps. **35** 19 ou **69** 5.

Rom. **10** 19, comp. Deut. **32** 21); de même l'Apocalypse (**15** 3). « On lit Moïse dans les synagogues » (Act. **15** 21); « on lit Moïse avec un voile sur le cœur » (II Cor **3** 15).

On a tenté à maintes reprises d'interpréter ces passages de telle manière que leur portée fût amoindrie: on a cherché à démontrer qu'ils impliquaient seulement la mosaïcité de certains récits, de certains discours, de certaines phrases, et à éluder ainsi la conclusion qui, sans cela, s'impose, à savoir que Jésus, ses contemporains en général et ses disciples en particulier considéraient Moïse comme l'auteur du Pentateuque [1]. Pour nous, nous ne nous sentons aucunement le droit de recourir à cette échappatoire, sans vouloir incriminer en quoi que ce soit la bonne foi de ceux qui sont entrés dans cette voie. Nous sommes persuadé qu'au temps du Seigneur la croyance à la mosaïcité du Pentateuque était partagée par tous les Juifs; Jésus ne s'est pas séparé sur ce point de l'opinion régnante, et les écrivains du N. T ont fait de même. Comment aurait-il pu en être autrement? Ce qui est en cause, ce n'est pas la révélation de Dieu sous l'ancienne alliance, c'est une question de l'ordre historique et littéraire. Or, dans ce domaine, pas plus qu'en matière d'astronomie, de physique, de sciences naturelles et d'archéologie, Jésus n'a jamais prétendu à des connaissances inaccessibles aux hommes de son temps et de sa race, lui qui a été « tenté comme nous en toutes choses, hormis le péché » (Hébr. **4** 15). Nos lecteurs, pour qui Jésus représente à juste titre la suprême autorité religieuse et morale, ont sans doute déjà éprouvé, ou bien éprouveront à la lecture de ces pages, un sentiment pénible, que nous connaissons par expérience. On voudrait n'avoir pas de distinctions à faire, on aimerait pouvoir proclamer que les paroles du Sauveur font règle dans tous les domaines. Mais deux ordres de considérations s'opposent à cette conception. D'abord elle entraînerait, pour la personne même de Jésus et pour la christologie, des conséquences que l'histoire des dogmes fait suffisamment connaître

[1] Voir, par exemple, dans la *Revue de théologie et de philosophie* (1883-1884) la traduction (en trois articles) d'un travail de Francis Brown, intitulé : « *La mosaïcité du Pentateuque et le Nouveau Testament* ».

ou pressentir ; elle aboutit au docétisme, c'est-à-dire à une notion d'après laquelle l'humanité du Christ n'est qu'une apparence. En outre le travail de recherche historique, poursuivi loyalement et consciencieusement, réclame ses droits ; si l'analyse longue et laborieuse à laquelle nous nous sommes livrés, à la suite de tant d'autres chercheurs, a abouti à des résultats dont il nous est impossible de nier sinon l'évidence, du moins l'extrême vraisemblance, nous ne pouvons leur opposer une fin de non-recevoir. Nous croyons d'ailleurs fermement que la vérité est une, et que, si nous la recherchons sincèrement dans le domaine de la science et que nous estimions l'avoir trouvée, il ne peut en résulter aucun conflit avec la vérité qui nous est apparue sur le terrain moral et religieux.

§ **97** La mosaïcité du Pentateuque, admise par les écrivains juifs et chrétiens du commencement de notre ère, fut également enseignée, dans les siècles qui suivirent, aussi bien par les rabbins que par les docteurs de l'Eglise.

Le Talmud établit de la façon la plus expresse que les cinq livres de la Thora ont été écrits par Moïse, sauf les huit derniers versets du Deutéronome, qui sont dus à Josué. Plus royaliste que le roi, la tradition juive ultérieure a dépassé les affirmations talmudiques et, malgré les objections si fondées que l'on peut avoir à attribuer à Moïse, par anticipation, le récit de sa propre mort et de sa mise au tombeau, on n'hésita pas à se montrer intransigeant à cet égard ; tout au plus a-t-on parfois concédé que Moïse, ayant écrit toute la Thora jusqu'à ses dernières lignes, écrivit celles-ci « en pleurant ».

La doctrine ecclésiastique est aussi la même. Toutefois, certaines exceptions doivent être signalées, et cela, chose curieuse et intéressante, chez des chrétiens d'origine juive. Les Nazaréens, secte des premiers siècles, niaient, au témoignage de Jean Damascène, que le Pentateuque fût de Moïse. Les *Homélies clémentines*, dont le caractère judaïsant est nettement marqué, se prononcent dans le même sens. On rencontre d'autre part aussi une opinion contraire à la mosaïcité chez certains gnostiques. Mais il ne faudrait pas exa-

gérer le nombre et l'importance de ces dissidents : le courant général est bien dans le sens de la tradition qui, plus tard, devait régner d'une façon à peu près exclusive.

Et pourtant il existe toute une série de témoignages patristiques qui font intervenir Esdras dans la question de la composition du Pentateuque et qui semblent prouver que le souvenir de son activité dans ce domaine n'était point entièrement effacé. Le point de départ de ces données, que l'on cherche à concilier avec la doctrine de la mosaïcité, se trouve dans un passage du livre désigné d'ordinaire sous le nom de IV Esdras. Composé sous le règne de Domitien, vers 90 apr. J.-C., ce pseudépigraphe raconte, dans son ch. **14**, qu'Esdras, inspiré de Dieu, dicta tout d'une haleine en quarante jours et quarante nuits à cinq scribes 94 livres sacrés. Sur ce nombre, 24 étaient les livres saints de l'ancienne alliance, détruits par le feu lors de la ruine de Jérusalem ; Esdras les reconstitua donc tels quels pour être rendus publics et donnés en lecture à chacun, « aux dignes et aux indignes ». Les 70 autres devaient au contraire être « réservés aux sages d'Israël, car c'est en eux que jaillit la source de l'intelligence, la fontaine de la sagesse, le torrent de la science ». Pour comprendre la portée de ce passage, il convient de se rappeler que les Juifs ramenaient la totalité des livres de l'A. T au chiffre de 24 ; en faisant, plus loin, l'histoire du canon, nous verrons par quelles combinaisons ils arrivaient à ce résultat. L'auteur de IV Esdras paraît donc avoir cru que non seulement la Thora, mais encore tous les autres livres de l'A. T hébreu avaient existé avant Esdras et même avant la destruction de Jérusalem par Nébucadnetsar ; lors de leur reconstitution miraculeuse, décrite ci-dessus, ils ont reparu, identiques à ce qu'ils avaient été dans leur existence première. Mais à côté d'eux il mentionne d'autres livres destinés aux initiés seuls et qui sont à la fois plus nombreux que les écrits canoniques et plus importants, plus sacrés, à en juger par la façon dont ils sont caractérisés. Le Pentateuque est donc de Moïse ; mais sans Esdras il n'existerait plus, c'est à Esdras que nous le devons. Plusieurs Pères de l'Eglise appuient fortement sur le rôle d'Esdras en cette circonstance.

Tels sont en particulier Clément d'Alexandrie et Jérôme. Le premier fait d'Esdras le rédacteur du Pentateuque ; le second se montre disposé à qualifier Moïse de *auctor Pentateuchi* et Esdras de *instaurator ejusdem operis*. Parmi les docteurs qui ont émis sur ce sujet des opinions quelque peu originales et indépendantes, il faut encore nommer Théodoret. On peut constater d'ailleurs, en étudiant l'histoire de l'A. T. dans l'Eglise chrétienne, que, dans les milieux ecclésiastiques, on attachait très peu d'importance aux questions concernant les auteurs des livres saints, et qu'on s'inquiétait fort peu du nom de l'écrivain et de la date du livre, pourvu que la citation fût scripturaire et qu'elle prouvât ou parût prouver ce qu'on voulait démontrer.

§ **98**. Les quelques velléités de résistance à la tradition que nous venons de signaler, disparaissent totalement au commencement du moyen âge. Durant plusieurs siècles, aucun doute sur la mosaïcité du Pentateuque ne semble avoir surgi, si ce n'est au sein du judaïsme. Au XII[e] siècle, l'éminent docteur israélite Aben Esra a énoncé, dans un langage intentionnellement obscur et avec des précautions infinies, ses opinions personnelles sur certains passages du Pentateuque qui, selon lui, seraient de nature à faire douter de la composition intégrale de la Thora par Moïse. Tels sont Deut. **1** 1, qui applique l'expression « au-delà du Jourdain » aux plaines de Moab, et paraît dénoter un auteur écrivant sur la rive occidentale du Jourdain ; Deut. **31** 9 : « Moïse écrivit cette loi », mots qui semblent indiquer un narrateur distinct de Moïse ; Gen. **12** 6 : « les Cananéens étaient alors dans le pays » (comp. aussi **13** 7), remarque explicable seulement sous la plume d'un homme vivant après qu'Israël eut dépossédé les précédents habitants de la Terre Sainte ; Deut. **3** 11, une note relative à Og, roi de Basan, et à son lit colossal encore visible à Rabbath-Ammon, note superflue pour les contemporains de Moïse ; Gen. **22** 14, le souvenir d'une locution proverbiale, qui ne pouvait exister que chez les habitants du territoire conquis par Josué et les tribus d'Israël après la mort de Moïse, et même probablement après la construction du temple. Aben-Esra se borne à signaler ces textes sans y ajou-

ter de commentaire, comme nous venons de le faire ; il a l'air seulement de dire: A bon entendeur, salut! En outre, il enregistre l'opinion d'un rabbin d'entre ses devanciers, nommé Isaac, dont la personnalité nous est fort mal connue, et qui aurait contesté l'origine mosaïque de Gen. **36** 31 ss. ; ce passage énumère en effet « les rois qui ont régné dans le pays d'Edom avant qu'un roi régnât sur les enfants d'Israël », et semble indiquer par là que l'établissement de la royauté israélite était un fait accompli ; de plus, la série des rois édomites paraît trop longue pour la période qui se termine avec Moïse, si l'on compare avec les généalogies israélites correspondantes.

Un autre juif, Abravanel, homme d'Etat influent en Portugal, en Espagne, à Naples et à Venise au xv[e] siècle, auteur, comme Aben Esra, d'un commentaire sur le Pentateuque, mérite aussi d'être nommé comme ayant formulé sur quelques points des conclusions différentes de celles du Talmud au sujet des auteurs des livres bibliques. Par son hypothèse des écrivains officiels et attitrés, chargés, durant toute l'histoire d'Israël, de garder et de transmettre à la postérité les livres sacrés du canon, il a frayé la voie à des travaux ultérieurs et préparé l'avènement de la science critique.

§ **99**. Nous venons de mentionner le xv[e] siècle. Quelques années encore, et le xvi[e] vient apporter la Réformation à l'Europe. Il serait étrange que ce grand mouvement émancipateur n'eût pas amené quelques changements dans les idées, dans le domaine que nous étudions aussi bien que dans beaucoup d'autres. Et pourtant nul ne saurait s'attendre à voir les réformateurs eux-mêmes inaugurer en personne l'ère de ces nouvelles recherches. Leur labeur, gigantesque et fécond, s'est porté ailleurs. Mais l'impulsion qu'ils ont donnée à la pensée, à la science, s'est fait sentir aussi, plus ou moins promptement, dans les sphères les plus variées. Déjà tel des collaborateurs immédiats de Luther, Carlstadt par exemple, s'affranchissait de la tradition courante et déclarait, en dépit des explications échafaudées au moyen âge, que Deut. **34** ne pouvait être de Moïse.

Ce n'est pas seulement sur terre protestante, au sein des

Eglises nées de la Réformation, que l'examen des questions concernant la Bible reprit avec une nouvelle ardeur. Précisément parce que les réformateurs et leurs disciples proclamaient, en l'opposant à celle du pape et de l'Eglise, l'autorité des Saintes Ecritures, les savants catholiques romains furent conduits par les besoins de la polémique à se préoccuper des problèmes soulevés par l'étude de la Bible. Enfin, en dehors des cadres ecclésiastiques proprement dits, certains hommes qui n'étaient pas des théologiens de l'une ou de l'autre Eglise, mais qui n'en portaient pas moins un réel intérêt aux questions religieuses et historiques, firent à leur tour entendre leur voix dans ce débat.

C'est ainsi que dès le XVI[e] siècle un jurisconsulte de Bruxelles, André Masius (1514-1573), versé dans la connaissance de l'hébreu, entreprend de contester la mosaïcité du Pentateuque, et propose d'en attribuer la composition à Esdras. Plusieurs jésuites entrent dans la même voie, en particulier Bonfrère (1625), qui relève divers passages incompatibles avec l'époque de Moïse (Gen. **12** 6, **36** 31) et fait remarquer que les noms des villes de Dan et d'Hébron (employés dans Gen. **14** 14, Deut. **34** 2 ; Gen. **13** 18, **23** 2, 19, **35** 27, **37** 14, Nombr. **13** 22) ont une origine postérieure aux temps mosaïques : voir Jos. **19** 47, Jug. **18** 29 ; Jos. **14** 15, **15** 13, Jug. **1** 10.

Le philosophe Thomas Hobbes (1588-1679), dans son ouvrage intitulé *Leviathan*, publié en 1651, soutient que le Pentateuque en son entier n'est point de Moïse, et que celui-ci n'est l'auteur que de Deut. **11-27** ; il allègue les mêmes arguments de détail que d'autres avaient déjà avancés et en ajoute quelques autres ; il signale dans Nombr. **21** 14 la mention du « Livre des guerres de l'Eternel », laquelle serait inexplicable si Moïse était l'auteur du récit. Un gentilhomme protestant, devenu plus tard catholique et même jésuite, Isaac de la Peyrère (1594-1676), est l'auteur d'un livre original et fantaisiste intitulé *Prœadamitæ* (1655) ; il y expose et y défend une théorie d'après laquelle les Israélites seuls descendraient d'Adam, tandis que les autres nations seraient issues d'hommes créés antérieurement ; à propos du Pentateuque,

il énumère diverses raisons qui le poussent à considérer cet ouvrage comme basé, il est vrai, sur un écrit primitif de Moïse, mais étendu, modifié et complété par divers auteurs.

Spinoza (1632-1677) a abordé la question du Pentateuque dans son *Tractatus theologico-politicus* (1670). Sa critique va plus loin et plus profond que celle de ses devanciers ; il n'est pas seulement frappé des difficultés et des contradictions que soulèvent certains passages et ne se borne pas à prétendre que l'œuvre de Moïse a été retouchée après lui. Il envisage l'œuvre tout entière au point de vue historique, et y discerne bien plutôt une collection de documents variés qu'un ouvrage procédant, directement ou indirectement, d'un auteur unique. Esdras lui apparaît comme étant probablement l'écrivain qui a composé le Pentateuque en y insérant le livre de la loi de Moïse, qui serait le Deutéronome.

Presque à la même époque parut l'ouvrage que l'on peut à bon droit considérer comme le point de départ des travaux scientifiques modernes concernant la Bible : l'*Histoire critique du Vieux Testament* de Richard Simon (1678). Prêtre de l'Oratoire, catholique zélé, et désireux de combattre à la fois Spinoza et les protestants, Simon (1638-1712) s'est placé résolument sur le terrain critique. Le premier, il s'est attaché à relever les nombreuses répétitions que renferment les livres du Pentateuque, les incohérences des récits, le mélange d'éléments hétérogènes et le manque de coordination. De cette analyse semble ressortir une conclusion négative : Moïse ne saurait être l'auteur du Pentateuque. Mais, comme jadis Aben Esra, Simon s'abstient par prudence de formuler un jugement aussi catégorique. Il recourt à l'hypothèse commode, émise au XVe siècle par Abravanel, d'écrivains-fonctionnaires, à la fois archivistes et annalistes, auxquels auraient été confiés la conservation et le remaniement de la littérature sacrée. Cette supposition permet de concilier les traditions conservatrices et les hardiesses novatrices. Elle a en effet quelque chose d'élastique et, suivant les cas, on peut insister à volonté tantôt sur l'élément antique, primordial, tantôt sur la forme plus récente. Elle n'en est pas moins arbitraire pour cela, et ce n'est pas elle qui a fondé la re-

nommée de Richard Simon. Si ce dernier est considéré, à juste titre, comme faisant époque dans l'histoire de la science critique, c'est bien plutôt grâce à la méthode raisonnée et sagace qu'il a employée dans l'examen des textes ; sur ce point-là, ses mérites demeurent incontestables et ses successeurs lui sont grandement redevables pour l'impulsion qu'il leur a donnée.

Parmi eux figure en première ligne un de ses contradicteurs, l'éminent théologien réformé Jean Le Clerc (1657-1736), auteur des *Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament, composée par R. Simon de l'Oratoire* (1685). Ce livre n'est pas une réfutation : Le Clerc partage dans une large mesure les idées de Richard Simon et s'approprie sa méthode. Mais il critique librement les hypothèses qui lui semblent discutables, en particulier la théorie des écrivains publics. Son propre système consiste à attribuer la composition du Pentateuque à une époque très postérieure à celle de Moïse. Il se fonde d'une part sur une série de passages qui dénotent un temps plus tardif que l'époque mosaïque : les uns avaient déjà été signalés précédemment, les autres, par exemple Gen. **2** 11-12, **10** 7, **35** 19, 21, **40** 15, **48** 7, Ex. **6** 27, **16** 35, 36, Deut. **3** 14, sont cités par Le Clerc comme aboutissant au même résultat. D'autre part, le savant Hollandais s'inspire d'un principe général en matière d'investigations critiques, d'après lequel il faut, pour résoudre un problème littéraire, « découvrir, si cela se peut, dans quel dessein l'auteur a composé son ouvrage, quelle occasion lui a fait prendre la plume et à quelles opinions ou à quels événements il peut faire allusion ». Sa conclusion est que l'auteur du Pentateuque est le prêtre israélite qui, après la ruine de Samarie et l'installation de nombreux colons d'origine païenne, fut choisi au milieu des déportés et renvoyé dans sa patrie pour enseigner aux nouveaux venus le culte du vrai Dieu (II Rois **17** 24-28). Cette conjecture est ingénieuse ; elle repose sur un certain nombre d'observations fondées et fait disparaître certaines difficultés. Elle n'en est pas moins purement arbitraire et a été dès longtemps abandonnée, même par son auteur. Et, chose

étrange, non seulement Le Clerc n'a pas maintenu sa théorie sur ce point spécial, mais il a battu en retraite sur toute la ligne, et reconnu, dans un ouvrage ultérieur, publié en 1693, que Moïse est l'auteur du Pentateuque, à part quelques passages rajoutés ou interpolés. Cette reculade de Le Clerc n'empêcha pas ses premières idées de continuer à se répandre. Dans les Pays-Bas, Antoine van Dale (1638-1708), médecin réputé, exposa, dans un livre publié en 1696, son système sur la composition du Pentateuque : l'auteur en serait Esdras le scribe, qui aurait utilisé pour cela le livre de la loi et d'autres écrits, historiques et prophétiques.

§ **100**. La question en était là ; la doctrine traditionnelle de la mosaïcité régnait en tous lieux, et quelques opinions divergentes et isolées ne parvenaient point à troubler l'accord général. On avait fait des progrès dans l'art de comprendre et d'écrire l'histoire ; on avait enregistré un certain nombre de remarques intéressantes ; mais on manquait encore d'une base d'opérations. Ce fut le XVIII[e] siècle qui vit s'effectuer à cet égard le changement décisif. Et ce fut un médecin français et catholique, Jean Astruc (1684-1766), qui eut l'honneur de trouver la solution du problème, ou du moins la marche à suivre pour y arriver. Il fit paraître en 1753 à Bruxelles (sans nom d'auteur) un volume intitulé : *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le Livre de la Genèse, avec des Remarques qui appuient ou qui éclaircissent ces Conjectures.*

La découverte d'Astruc porte sur l'emploi alternant des noms de Dieu dans le livre de la Genèse, et sur la raison d'être de cette diversité. Sans doute avant lui on avait déjà observé que les textes disent tantôt Yahvé et tantôt Elohim. Mais, ou bien l'on n'avait pas attribué d'importance à ce phénomène, ou bien l'on avait cru l'expliquer suffisamment en supposant que la nature du contexte entraînait l'emploi justifié de l'une ou de l'autre des deux dénominations. Astruc a percé à jour la vanité de ces théories, et il y a substitué une hypothèse féconde : d'après lui la variété des noms de Dieu prouve la variété des sources consultées. Il ne songe pas à contester la mosaïcité de la Genèse, mais il affirme que

Moïse a composé ce livre en se servant d'une pluralité de sources. Et il ne parle pas de deux sources seulement, comme on pourrait s'y attendre en présence des deux désignations Yahvé et Elohim; il arrive à en admettre un plus grand nombre, une douzaine, parce que, rendu attentif par la variation des noms divins à certains phénomènes de répétition dans les récits, il a vu son sens critique se développer et lui suggérer peu à peu d'autres remarques encore. Il en est venu ainsi à énoncer un point de vue nouveau. Jusqu'à lui, on avait toujours, du plus au moins, admis que dans un ouvrage d'ensemble, tel que le Pentateuque, le caractère primitif était celui de l'unité; qu'il y avait par conséquent à la base un document premier, mosaïque ou non mosaïque suivant les auteurs, et que les éléments de diversité y avaient été introduits après coup, soit sous forme d'additions et d'intercalations peu nombreuses, comme le voulaient les plus attachés à la tradition, soit par le moyen de remaniements, de compléments et de revisions d'une portée plus considérable. Le mérite d'Astruc est d'avoir compris que les deux sources principales, retrouvées par lui dans la Genèse, celle qui dit Elohim et celle qui dit Yahvé, étaient, avant d'avoir été combinées l'une avec l'autre et mélangées encore à d'autres éléments, des ouvrages suivis, des narrations cohérentes et continues, ayant un plan, un commencement et une fin. Donc la diversité, ou si l'on veut la dualité, avait précédé l'unité; il y avait eu des travaux d'ensemble antérieurs qui, rapprochés et même amalgamés, avaient servi à la rédaction du Pentateuque. L'auteur de cette dernière opération, pour Astruc, c'était Moïse; aussi ne pouvait-il appliquer qu'au seul livre de la Genèse le principe, juste et fertile en conséquences, qu'il avait discerné; tout au plus y ajoutait-il, et cela avec beaucoup de perspicacité, les premières pages de l'Exode. Mais le pas décisif était franchi: que l'on vînt à reconnaître qu'on pouvait tirer parti pour les quatre autres livres du Pentateuque de la découverte faite pour le premier, et aussitôt une voie nouvelle s'ouvrait aux investigations.

Il faut insister sur ce fait qu'Astruc, tout en statuant pour la Genèse des sources multiples, ne les plaçait pas toutes sur

le même rang. Il y en avait à ses yeux deux principales ; mais comme il ne pouvait pas y faire rentrer toute la Genèse, il était conduit à en admettre d'autres encore, fragmentaires et de moindre importance ; il cherchait du reste à les grouper de façon à en réduire le nombre, et son analyse les répartissait en quatre colonnes seulement.

§ **101**. Or, les savants qui ont succédé à Astruc et poursuivi l'examen critique du Pentateuque peuvent se diviser en deux catégories, précisément selon qu'ils ont attribué une importance majeure les uns à l'existence des deux grandes sources, les autres à la multiplicité des petits fragments.

Nous pouvons laisser de côté les noms des théologiens qui, comme Jean-David Michaëlis, ont défendu avec toutes les ressources de l'érudition et de la dialectique la doctrine traditionnelle de la mosaïcité. Mais il faut signaler ici les véritables continuateurs des travaux d'Astruc, et tout d'abord Eichhorn (1752-1827), qui, comme on l'a dit [1], « refit d'une manière tout-à-fait indépendante et beaucoup plus complète le travail de son devancier. Il ne se borna pas à démêler les sources de la Genèse, mais soumettant ses deux principaux documents à un examen approfondi, il chercha, tant bien que mal, à légitimer leur existence par une caractéristique plus ingénieuse que solide, mais pleine d'érudition. » Eichhorn a exposé ses vues dans un ouvrage (*Introduction à l'Ancien Testament*) qui a eu quatre éditions, de 1780 à 1826. Il a toujours, de même qu'Astruc, considéré Moïse comme l'auteur du Pentateuque ; son importance tient à la façon magistrale dont il a distingué et caractérisé dans la Genèse les deux grandes sources, élohiste et yahviste, à côté desquelles il admettait encore trois ou même peut-être cinq autres documents fragmentaires et de second plan [2].

[1] Alexandre Westphal : *Les sources du Pentateuque*, I, p. 121. Pour toute l'histoire de la critique du Pentateuque, nous sommes heureux de pouvoir renvoyer nos lecteurs au livre de M. Westphal : ils y trouveront un exposé détaillé, écrit avec vie et en parfaite connaissance de cause, de toutes les vicissitudes par lesquelles a passé cette question si controversée.

[2] Il convient d'ajouter que dans sa quatrième et dernière édition Eichhorn s'est montré plus réservé que dans les trois premières.

Il appartenait à Ilgen (1763-1834) de réaliser un progrès considérable en découvrant l'existence d'une troisième source dans la Genèse. Le livre dans lequel il énonça le résultat de ses recherches parut en 1798 sous un titre assez bizarre : *Les documents des archives du temple de Jérusalem dans leur forme primitive* ; il passa, il faut l'avouer, presque inaperçu et devait avoir une suite qui n'a jamais été publiée. C'est beaucoup plus tard seulement que justice a été rendue à Ilgen qui, avec une remarquable sagacité, a discerné l'insuffisance des théories d'Astruc et d'Eichhorn, limitant à deux le nombre des sources proprement dites de la Genèse. Il faut nécessairement en admettre une troisième, qui se sert du nom d'Elohim, mais qui, à tous les autres égards, présente plus d'affinité avec la source yahviste. La clairvoyance d'Ilgen ouvrait ainsi une porte nouvelle aux recherches ultérieures ; mais ni lui, ni ses contemporains n'en ont profité, et pendant un demi-siècle encore, la science a tâtonné dans diverses directions avant de retrouver sa véritable voie.

Nous passerons brièvement sur l'hypothèse dite des fragments dont l'Anglais Geddes (1737-1802) et l'Allemand J.-S. Vater (1771-1826) ont été l'un l'initiateur, l'autre le principal champion. Eux aussi, à un certain point de vue, se rattachent à Astruc ; seulement, au lieu de s'inspirer de lui en admettant ses deux sources principales de la Genèse, ils le suivent au contraire sur le terrain de la décomposition en menus fragments, et procèdent au morcellement pour ainsi dire indéfini du Pentateuque. Pour eux le nombre de ces parcelles, petites ou grandes, est très considérable ; elles auraient été, d'après Vater, rassemblées et groupées, non point par Moïse, mais beaucoup plus tard, vers l'époque de l'exil. Cette hypothèse a eu son temps de faveur après la publication du commentaire de Vater sur le Pentateuque (1802-1805) ; elle a exercé une influence marquée sur les travaux de De Wette (1780-1849), qui « décomposa le Pentateuque en une série de fragments d'âge, d'origine et de caractères fort différents, en faisant descendre le Deutéronome, le dernier en date des cinq livres, jusqu'à l'époque du roi Jo-

sias[1] ». Mais en somme l'hypothèse des fragments a fait dévier la science critique du chemin où elle était entrée et lui a fait perdre du temps.

Elle a été remplacée par l'hypothèse des compléments, qui, insuffisante encore, n'en constitue pas moins un retour dans la bonne direction. Elle consiste à discerner dans le Pentateuque un écrit principal, équivalent à peu près à la source élohiste d'Astruc et d'Eichhorn, et une série d'adjonctions, émaillant le récit d'un bout à l'autre et employant le nom de Yahvé. D'après ce système, auquel De Wette avait préparé le terrain et dont Bleek (1793-1859) et Tuch (1806-1867) sont les représentants, la source yahviste n'existe pas comme telle : elle se résout en un certain nombre de compléments. Aussi le Yahviste est-il couramment qualifié d'*Ergänzer*. La source élohiste au contraire prend une importance prépondérante ; elle devient la *Grundschrift*, l'Ecrit fondamental. Les travaux de Bleek (1836), de Tuch (1838) gagnent de nombreux adhérents ; De Wette, dès 1840, se range à ce système ; Franz Delitzsch (1813-1890) enseigne dans le même sens.

§ **102.** Ce fut Hupfeld (1790-1866) qui par la publication de ses *Sources de la Genèse* en 1853, précisément un siècle après l'apparition des *Conjectures* d'Astruc, fit rentrer les recherches critiques dans la voie que la seconde moitié du XVIIIe siècle leur avait ouverte et qu'elles avaient momentanément abandonnée. Il proclama à nouveau l'existence des deux grandes sources, élohiste et yahviste, originales toutes deux et indépendantes l'une de l'autre, et leur en adjoignit une troisième, car il refit la découverte d'Ilgen, totalement oubliée depuis longtemps. Il serait souverainement injuste de ne pas mentionner ici, à côté de Hupfeld, un savant beaucoup plus éminent encore, Ewald (1803-1875). Après avoir, dans sa jeunesse, défendu la mosaïcité de la Genèse, et avoir plus tard donné quelques gages à l'hypothèse des compléments, cet illustre hébraïsant a largement contribué plus tard, soit par ses ouvrages, soit par les disciples qu'il a formés, à

[1] *Encyclopédie des sciences religieuses*, XII, p. 451 : article *De Wette*, par F. Lichtenberger.

établir et à accréditer, sur les ruines de l'hypothèse des fragments et de celle des compléments, la nouvelle hypothèse des documents ou des sources. Il faut, pour être exact, la qualifier de nouvelle afin de conserver le souvenir de l'ancienne hypothèse analogue, mais très rudimentaire encore, des Astruc, des Eichhorn et des Ilgen.

Toutefois dans cette conception renouvelée de la structure du Pentateuque, une notion subsistait indiscutée, et intangible en apparence, celle de l'antériorité de la source élohiste, décorée du titre d'Ecrit fondamental. Un problème nouveau allait solliciter l'attention des chercheurs. Déjà en 1835, de trois côtés différents, Vatke, George et von Bohlen avaient énoncé l'opinion hardie que les portions sacerdotales du Pentateuque, celles précisément auxquelles on était habitué à attribuer la plus grande ancienneté, étaient au contraire les plus récentes et devaient provenir de l'époque postexilique. Mais ces manifestations isolées, et d'ailleurs dépourvues de preuves suffisantes, ne firent guère d'impression au moment où elles se produisirent.

Vers la même époque commençait à Strasbourg la longue carrière d'Edouard Reuss (1804-1891) qui, dans sa chaire professorale, exposait dès 1833 des vues qui ne trouvèrent que plus tard leur expression publique[1]. Un des élèves de Reuss, Graf (1815-1869), lança en 1866 l'hypothèse à laquelle son nom est demeuré attaché. L'idée nouvelle dont il se faisait l'avocat, c'était que les portions législatives de l'écrit dit fondamental étaient tardives, postérieures à l'exil; il n'osait pas encore s'attaquer aux portions narratives du même document. Cependant le Hollandais Kuenen (1828-1891) lui fit comprendre que cette distinction était irréalisable et que la seule conséquence logique qu'il fallût tirer, c'était la postexilité de la source tout entière, lois et narrations. Graf se rendit à cette argumentation, et dès lors sa théorie revêtit un caractère plus net et plus cohérent. L'accueil qu'elle reçut fut pourtant des plus froids, et Graf mourut longtemps avant que son système eût recruté de nombreux adhérents. L'in-

[1] Comp. Reuss : *la Bible, Ancien Testament,* troisième partie (*l'Histoire sainte et la loi*), Paris 1879, tome I, p. 23, n. 1.

fluence décisive à cet égard fut exercée par Wellhausen qui, après avoir fait paraître, en 1876, une analyse du Pentateuque répartissant les textes entre les quatre sources, révolutionna, en 1878, le petit monde des hébraïsants par la publication d'un volume, intitulé d'abord *Histoire d'Israël, tome I*, puis réimprimé à plusieurs reprises sous le nom de *Prolegomena*. Cet ouvrage eut une action considérable et très prompte. De divers côtés, les adhésions affluèrent. Même des vétérans, tels que Franz Delitzsch, ne se montrèrent pas opposés à cette conception, que nous n'avons pas à esquisser ici, puisque nous l'avons exposée tout au long dans toute la première partie de ce volume. L'idée maîtresse de la théorie nouvelle, c'est que l'ordre de composition des sources du Pentateuque est JEDP, et non pas, comme l'admettaient Ewald, Hupfeld et leurs continuateurs, PJED[1] Et l'âge relatif des sources n'est pas seul en cause : il s'agit en outre de fixer leur date dans l'histoire d'Israël. Wellhausen et ses partisans fixent la composition de J et de E aux IXe et VIIIe siècles, celle de D au VIIe, celle de P après l'exil.

§ **103**. Cette manière de concevoir et de résoudre les pro-

[1] Nous employons ici les initiales dont nous nous sommes constamment servi et qui sont actuellement en usage. Il va sans dire qu'il n'en a pas toujours été ainsi. Pendant longtemps, la source que nous appelons P ou Document sacerdotal s'est nommée l'Elohiste ; puis, après que Hupfeld eut mis en lumière l'existence d'un « Second Elohiste », l'autre a reçu le nom de « Premier Elohiste », concurremment avec son titre d'« Ecrit fondamental ». Lorsque la relation chronologique des deux Elohistes fut mise en question et résolue, par les uns tout au moins, dans le sens de la postériorité du Premier et de l'antériorité du Second, on comprit tous les inconvénients de cette dénomination amphibologique. Le nom d'Elohiste fut alors réservé au Second, à celui d'Ilgen et de Hupfeld, et l'autre, le Premier d'après l'ancienne nomenclature, devint le Document des prêtres ou sacerdotal. Quant aux initiales conventionnelles, certains théologiens, comme Schrader, H. Schultz, Dillmann, ont essayé d'opérer au moyen de ABCD. Mais ces lettres ne présentaient aucune corrélation avec les sources mêmes qu'elles devaient désigner ; de plus le B de l'un des auteurs susmentionnés se trouvait être l'A ou le C d'un autre de ses confrères. Peu à peu, après que Wellhausen eut tenté, mais en vain, de faire adopter pour le Document sacerdotal l'initiale Q (= *Quatuor foederum liber*), la coutume d'employer les lettres J, E, D et P s'est de plus en plus répandue, et règne actuellement à peu près partout.

blèmes relatifs au Pentateuque rencontre un assentiment toujours plus général. Les partisans de la mosaïcité, au premier rang desquels ont brillé, au milieu du XIX[e] siècle, Hengstenberg (1802-1869) et Hævernick (1811-1845), deviennent de plus en plus rares, et il faut, croyons-nous, passer l'Atlantique pour en rencontrer encore quelques-uns dans le cercle des hommes spécialement voués à l'étude et à l'enseignement de la langue hébraïque et de l'A. T. L'accord se fait de plus en plus sur le nombre et la nature des sources du Pentateuque, ainsi que sur la façon de répartir entre elles le contenu des cinq livres. On entend encore, il est vrai, assez fréquemment, des voix s'élever dans la presse ou dans les assemblées religieuses, pour affirmer que les savants sont loin d'être unanimes et qu'il convient d'attendre le moment où les résultats de la science critique seront universellement acceptés. Or ce moment, nous pouvons hardiment le prétendre, ce moment n'est pas seulement très prochain, il est, en fait, déjà arrivé, au moins pour les points que nous venons de signaler : le nombre des sources, leurs caractères, leur part à chacune dans le Pentateuque. Sur ce terrain-là on peut légitimement parler sinon d'unanimité (peut-il jamais être question d'unanimité en matière de recherches historiques?), du moins d'opinions concordantes et de résultats généralement admis.

Il en est un peu différemment de la question des dates. Quelques théologiens, non des moindres, les uns décédés comme Dillmann, les autres encore en pleine activité, tels que le comte Baudissin à Berlin et le doyen Bruston à Montauban, ont persisté à soutenir que le Document sacerdotal n'était pas aussi récent que l'affirment Graf, Wellhausen, etc. Le dernier livre qui ait paru dans cette direction est l'*Introduction aux livres de l'Ancien Testament*, de Baudissin (1901). Quand on examine de près cet ouvrage, on est frappé des ressemblances qu'il présente, à tout prendre, avec les ouvrages du même genre des Driver, des Kautzsch, des Cornill, des Kœnig, des Holzinger, des Briggs, des Carpenter[1],

[1] Pour les œuvres des théologiens susmentionnés je renvoie à ce que j'ai dit plus haut, p. 8-9, et surtout aux indications bibliographiques qu'on

etc., tous partisans de la postexilité de P; les divergences au contraire apparaissent comme ayant une moindre portée. Ce n'est en tout cas pas sur la question de méthode qu'elles se produisent: les mêmes principes de critique historique et littéraire sont reconnus et suivis de part et d'autre. L'aboutissement en revanche diffère quelque peu. Les uns se prononcent pour l'antériorité de P par rapport à D ; encore reconnaissent-ils que leur solution ne dissipe pas toutes les obscurités[1], et tel d'entre eux admet-il la possibilité de retouches et d'adjonctions plus tardives[2] Les autres sont conduits à reléguer la rédaction de P jusqu'aux temps postexiliques. Mais tous s'accordent en somme sur ce double point: l'existence des sources et leur mode de répartition. Et si l'on met les représentants de ces deux solutions légèrement divergentes en regard de l'opinion traditionnelle de la mosaïcité du Pentateuque, on constate que leur dissentiment se réduit à bien peu de chose.

Nous parlons ici de résultats acquis en matière d'histoire et de littérature. Il va sans dire qu'au point de vue religieux il y a de grandes différences à constater d'un critique à l'autre. La conception de la révélation varie; les rapports de Dieu avec Israël et avec l'humanité sont diversement compris et exposés. Mais ce n'est pas de cette face du sujet qu'il s'agit ici. La question du Pentateuque peut et doit être envisagée, étudiée et résolue pour elle-même.

trouvera à la fin du présent ouvrage. — Je tiens à dire ici avec reconnaissance que le livre de MM. J.-Estlin Carpenter & G. Harford-Battersby m'a fourni le modèle de l'ingénieux arrangement que j'ai pu adopter pour le tableau de la répartition des sources dans le Pentateuque (ci-dessus, p. 100-102) et pour celui qu'on rencontrera plus loin concernant le livre de Josué.

[1] C. Bruston : *Vraie et fausse critique biblique*, dans la *Revue chrétienne*, 1904, second semestre, p. 481 (tirage à part, Dole 1905, p. 7).

[2] Baudissin, ouvr. cité, p. 205.

SECONDE PARTIE

LES PROPHÈTES

(*NEBIIM*)

PREMIÈRE SECTION

LES PROPHÈTES DE LA PREMIÈRE SÉRIE

(NEBIIM RISCHONIM)

CHAPITRE PREMIER

Le livre de Josué.

§ **104.** A la suite des cinq livres de la Thora qui forment la première division du canon hébreu, se trouvent les *Nebiim* (prophètes), au nombre de huit et répartis en deux séries, les *Nebiim rischonim* et les *Nebiim akharonim*. On a malheureusement pris l'habitude de traduire ces termes par prophètes antérieurs et prophètes postérieurs, comme s'ils avaient une portée chronologique, tandis qu'ils signifient simplement prophètes de la première série, prophètes de la seconde série, sans préjuger en rien la question d'âge. La subdivision ne procède pas d'une préoccupation de date; elle est déterminée par le caractère différent des deux catégories d'écrits. Les quatre premiers sont en effet Josué, les Juges, Samuel et les Rois. Les quatre autres livres sont celui d'Esaïe, celui de Jérémie, celui d'Ezéchiel et celui des Douze, ce dernier envisagé comme formant un seul livre. Personne ne s'étonnera du titre de prophètes appliqué à la seconde série. Pour la première, en revanche, il n'en sera pas de même, et l'on se demandera comment des livres purement narratifs, comme ceux dont il s'agit, ont pu recevoir des Juifs la qualification de prophètes. La réponse à cette question est malaisée à donner : les renseignements nous font en

effet défaut sur l'origine de cette désignation. Il est permis de supposer qu'au temps où la subdivision en deux séries distinctes n'avait pas encore été faite, ou du moins n'empêchait pas de reconnaître l'unité du recueil des huit livres, le caractère prophétique des quatre derniers apparaissait comme le trait marquant de toute la collection. Il n'y a du reste pas lieu de douter que les Juifs aient considéré les livres narratifs comme écrits, eux aussi, par des prophètes.

§ **105**. Le livre de Josué, qui ouvre la première série, se rattache très étroitement au Pentateuque, dont il forme la continuation et l'aboutissement naturel, à tel point qu'il est devenu courant de nos jours de l'unir systématiquement aux cinq livres précédents, avec lesquels il constitue ce qu'on est convenu d'appeler l'*Hexateuque*. Il est certain en effet que les récits concernant le peuple d'Israël à sa sortie d'Egypte et pendant son séjour au désert devaient avoir une suite; l'entrée en Canaan, la conquête et le partage de la Terre Promise, tel était le but et le point d'arrivée de tout le développement précédent. Et, quelle que soit l'importance de Moïse et la grandeur du rôle qu'il a joué, sa mort, qui est un fait considérable en soi, ne marque pourtant pas un temps d'arrêt, elle n'est pas un dénouement, puisque aussitôt après les événements suivent leur cours et que même leur marche se précipite. L'analyse critique révèle effectivement dans le livre de Josué le prolongement des sources que nous avons appris à connaître dans le Pentateuque. Les narrations de J et de E, aussi bien que celle de P, se poursuivaient donc par delà la mort de Moïse, et nous en retrouvons ici des extraits mélangés les uns aux autres. Les travaux de l'école deutéronomistique n'ont pas davantage laissé de côté cette portion importante et intéressante des annales d'Israël, et nous en retrouvons les traces nettement marquées.

Cependant il n'est pas possible d'assimiler entièrement le livre de Josué aux cinq livres du Pentateuque; quelque commode et quelque justifiée à beaucoup d'égards que soit la notion d'Hexateuque, il est préférable de conserver à Josué une place à part. Et cela pour deux motifs que nous allons indiquer.

D'abord, et ceci est l'argument extérieur, les destinées du livre de Josué ont été tout autres que celles de la Thora. Quoiqu'il renferme des éléments de même provenance que celle-ci et qu'il présente beaucoup de ressemblances avec elle, il ne lui a jamais été incorporé. Il a eu son histoire à part, il n'a pas participé au prestige exceptionnel de la Loi[1].

En second lieu, au point de vue de la structure intérieure, le livre de Josué, bien qu'emprunté aux mêmes sources que le Pentateuque, ou du moins à des sources analogues, se présente pourtant sous un autre jour. Le rédacteur ou les rédacteurs successifs de ce livre semblent avoir procédé d'une façon un peu différente et en prenant un peu plus de libertés que ceux du Pentateuque. Le fait qu'ils n'ont eu affaire qu'à des textes narratifs et géographiques, et nullement à des morceaux législatifs, paraît les avoir poussés à procéder dans leur travail avec moins de rigueur et plus d'indépendance.

En résumé, il y a de bonnes raisons pour qu'on dise Hexateuque, et de meilleures encore pour qu'on ne cesse pas de dire Pentateuque. Il est juste de reconnaître les affinités du livre de Josué avec la Thora, et il n'en faut pas moins lui réserver sa place à part.

Le livre de Josué porte le nom de son héros, de son personnage principal ; il en est d'ailleurs de même pour les trois autres Nebiim de la première série. En hébreu Josué se dit *Yehoschoua*, ce qui signifie « salut de l'Eternel ». Les noms d'Esaïe, d'Hosée (ou, d'après l'orthographe usuelle en français, Osée) et de Jésus dérivent du même verbe *yascha*, sauver ; il y a donc, sinon homonymie proprement dite, du moins analogie entre eux. Dans la version des Septante, Josué est transcrit sous la forme Jésus, et ce fait a contribué à faire naître sous la plume des Pères de l'Eglise certains rapproche-

[1] Les Samaritains, pour qui le Pentateuque, et le Pentateuque tout seul, constitue l'Ecriture sainte, n'y ont jamais adjoint le livre de Josué pas plus qu'aucun autre des écrits canoniques des Juifs. Il existe bien un livre de Josué samaritain, c'est-à-dire traduit dans l'idiome araméen particulier que parlaient les Samaritains ; mais ce livre, qui renferme d'ailleurs des adjonctions fantaisistes et qui porte la trace de remaniements très tardifs, n'a jamais été considéré comme sacré, ni révéré comme faisant autorité.

ments entre le conquérant du pays de Canaan et le Sauveur.

Josué, fils de Nun, apparaît déjà à plusieurs reprises dans les pages du Pentateuque[1]. Il commande les troupes israélites dans la bataille contre Amalek (Ex. **17** 8-16 E) et figure comme représentant d'Ephraïm parmi les douze explorateurs de Canaan (Nombr. **13** 8, **14** 6, 38 P, **14** 30 JE). Il est en étroites relations avec Moïse d'après deux passages (Ex. **33** 11 E, Nombr. **11** 28 JE) : le premier de ces textes l'appelle « un jeune homme, serviteur de Moïse »; le second dit qu'il était « serviteur de Moïse dès sa jeunesse ». Ces données ne permettent pas de fixer l'âge qu'il aurait eu lors de l'exode. Enfin, il est désigné comme successeur de Moïse (Nombr **27** 15-23 P, Deut. **34** 9 P).

§ **106**. Le livre de Josué se divise de lui-même en deux parties à peu près égales : les ch. **1-12** racontent la conquête, les ch. **13-24** le partage du pays et l'établissement d'Israël dans son nouveau territoire[2]. Au point de vue de l'analyse critique, cette même division se retrouve. En effet, dans la première partie, c'est JE qui prédomine; dans la seconde, c'est P

Première partie : 1-12.

La narration suivie, qu'on trouve dans les ch. **1-12**, procède de JE, des deux sources contenant les traditions populaires, et celles-ci nous apparaissent ici tellement enchevêtrées déjà et amalgamées qu'il est fort difficile d'en faire le départ. Qu'il y ait dualité de provenance, c'est ce que démontrent suffisamment certaines répétitions, ainsi que d'autres particularités du texte; mais il vaut mieux renoncer à distribuer la matière entre J et E. Peut-être, au surplus, d'autres élé-

[1] D'après P le nom primitif de Josué aurait été Hosée, et Moïse serait l'auteur du changement (Nombr. **13** 8, 16); D (Deut. **32** 44) emploie aussi le nom d'Hosée pour désigner Josué, ce que nos versions françaises habituelles dissimulent sans raison.

[2] Certains commentateurs préfèrent considérer les ch. **22-24** comme un appendice. On peut en effet faire valoir d'assez bons arguments en faveur de ce point de vue.

ments ont-ils été utilisés, à côté de JE, à titre de renseignements complémentaires. L'auteur de ce travail est un personnage à nous inconnu, dont nous ne pouvons dire le nom, mais dont il est facile de discerner l'esprit et la tendance, en sorte que l'on peut sans hésiter le classer dans l'école deutéronomistique. L'empreinte caractéristique de D, de ses disciples et de ses continuateurs est visible dans la manière dont les récits de la première partie de Josué sont agencés, commentés et encadrés.

Dès le ch. **1**, nous constatons à la fois le substratum fourni par JE et le développement donné par ce rédacteur deutéronomistique que, pour abréger, nous appellerons D′ On retrouve, surtout dans les v. 1-2, 10-11a, le thème historique fondamental ; D′ y ajoute, dans un style et avec des formules que le Deutéronome nous a déjà fait connaître, des exhortations et des recommandations à l'adresse de Josué. Puis vient (v. 12-18) un morceau, également retouché et teinté par D′, et qui met en scène Ruben, Gad et la demi-tribu orientale de Manassé. C'est là un sujet auquel le livre de Josué attribue une importance considérable ; son rédacteur semble y avoir pris un singulier intérêt et nous nous trouverons appelés à y revenir.

Après le préambule formé par le ch. **1**, qui met en scène Josué et annonce le très prochain passage du Jourdain (**1** 11b), la narration proprement dite débute au ch. **2** par un retour en arrière. Il y est en effet parlé des deux espions envoyés à Jéricho par Josué, des dangers qu'ils coururent et de l'assistance que leur donna Rahab. D′ n'a guère laissé de traces de son intervention dans ce récit ; il y a pourtant quelques détails deutéronomistiques aux v. 9b-11 (en particulier l'expression « Dieu en haut dans les cieux et en bas sur la terre ») et 24b.

Les ch. **3** et **4** décrivent la traversée du Jourdain et l'arrivée au premier campement sur la rive droite, à Guilgal. Quelques versets, intercalés dans ce récit, sont empruntés à P ; ainsi **4** 13 et 19, et peut-être aussi **4** 15-16. Le reste procède de J et de E, et la dualité des sources s'y manifeste en particulier dans la question de l'autel érigé en commémora-

tion du passage miraculeux de la rivière. Douze hommes, un par tribu, sont désignés (**4** 1-3) pour prendre douze pierres dans le lit du Jourdain et les transporter au futur campement ; cet ordre s'exécute (**4** 8, 20-24). D'autre part, douze hommes sont choisis pour apporter douze pierres (**3** 12, **4** 4-7), que Josué dresse au milieu même de la rivière, « et elles y sont restées jusqu'à ce jour[1] » (**4** 9). Une autre trace qu'ont laissée les deux narrations combinées ensemble apparaît dans la double mention du passage d'Israël d'une rive à l'autre. Après en avoir parlé une première fois (**3** 17), le récit y revient (**4** 10-11), et certains détails intermédiaires (**4** 4-5) impliquent, en opposition à **3** 17, que l'opération n'était pas encore achevée[2].

Au ch. **5**, les v 10-12 proviennent de P ; ils rapportent la célébration de la Pâque et la cessation de la manne, deux faits rentrant pleinement dans les préoccupations du Document sacerdotal. Auparavant (v. 2-3, 8-9), JE raconte la circoncision du peuple, et D' y ajoute une réflexion générale (v. 1) et des explications plus spéciales (v. 4-7). Les v. 13-15 (JE) forment le préambule du récit de la prise de Jéricho, qui se poursuit dans le chapitre suivant (JE). **6** 1 est une remarque en parenthèse, **6** 2 continue le dialogue de **5** 13-15.

§ **107** Au ch. **7**, P signale brièvement (v. 1a) l'infidélité d'Acan et y ajoute (v. 25b) les mots : « Et tout Israël le lapida ». Beaucoup plus riche en détails, JE décrit la campagne infructueuse contre Aï, puis la découverte du coupable, sa mort et celle de ses enfants[3]. Une seconde tentative contre Aï (ch. **8**) aboutit à un succès, dû en partie à une embus-

[1] Ici, comme en maint autre passage, nos versions françaises introduisent un « aussi » qui n'est pas dans l'original. Comp. plus haut, p. 87, n. 2.

[2] Il peut sembler ridicule de signaler une divergence consistant en un accent circonflexe en plus ou en moins. Et pourtant, même un détail aussi infime peut avoir une portée considérable. Dans **3** 17, nos traductions impriment « eût achevé de passer » ; le texte hébreu signifie « eut achevé de passer », et cette minime différence influe sur la conception tout entière du morceau.

[3] L'exécution des fils et des filles d'Acan est en contradiction expresse avec le principe formulé dans Deut. **24** 16, dont le roi Amatsia semble s'être inspiré le premier (II Rois **14** 6).

cade ; à ce propos, il est impossible de méconnaître la présence de deux narrations mélangées. Il est dit (v. 3-9) que Josué, la veille de l'assaut, organisa une embuscade de 30 000 hommes, et d'autre part (v. 12-13) que, le matin même du combat, il en prépara une de 5000 hommes; toutes deux sont placées « à l'occident de la ville entre Béthel et Aï ». Il s'agit évidemment d'un seul et même fait, rapporté deux fois, avec de légères divergences, par J et par E.

Les derniers versets (30-35) de ce ch. **8** sont un morceau deutéronomistique, en corrélation étroite avec Deut. **27**, et composé à une époque tardive, alors que les éléments élohistes de Deut. **27** (v. 5-7a) étaient déjà combinés avec ses éléments deutéronomistiques (v. 1-4, 7b ss.). La place que cette péricope occupe dans le livre de Josué soulève une difficulté au point de vue historico-géographique. Elle présuppose en effet qu'Israël était déjà maître du mont Ebal, ce qui anticipe sur les événements ultérieurs.

Le ch. **9** met en scène les Gabaonites qui réussissent par ruse à se mettre au bénéfice d'un traité avec les Israélites. Le récit provient essentiellement de JE ; mais les v 17-21, ainsi que quelques mots dans 15b, 23, 27a, dénotent l'existence d'une narration parallèle dans P. De son côté, D′ se révèle par quelques phrases çà et là (v. 1-2, 9b-10, 24-25, 27b).

Il n'y a aucune trace de P dans les ch. **10-11**. Le premier dépeint la grande victoire de Gabaon. A partir du v. 12 jusqu'au v. 15, nous rencontrons une intercalation qui rompt le fil du récit ; car le v. 16 fait directement suite au v. 11. Les v 12-15 renferment une citation poétique, dont l'origine est indiquée : « Cela n'est-il pas écrit dans le Livre du Juste[1] ? » Il s'agit donc ici, selon toute probabilité, d'un recueil d'antiques poèmes, semblable au Livre des guerres de l'Eternel (Nombr **21** 14). La raison d'être du titre qu'il portait nous échappe ; on s'est souvent demandé si quelque erreur ne s'était pas glissée dans cette dénomination. Nous retrouverons un autre emprunt fait au Livre du Juste dans II Sam.

[1] *Sépher hayyaschar ;* il serait plus exact de traduire « le Livre du Droit », mais cela prêterait à une équivoque. En vieux français, on disait « le Livre du Droiturier ».

1 18, à propos de l'élégie de David sur Saül et Jonathan[1].

A la suite de la citation empruntée au Livre du Juste se trouvent quelques mots de commentaire, puis une conclusion (v. 15: « Et Josué... retourna au camp à Guilgal ») qui est en contradiction avec ce qui suit immédiatement, la rentrée à Guilgal ne pouvant avoir eu lieu qu'après les faits rapportés dans les v. 16 ss., et étant mentionnée au v. 43. La dernière partie de ce chapitre (28-43), qui enregistre toute une série de victoires remportées par Josué dans le sud de la Palestine, est écrite dans un tout autre style que ce qui précède. C'est une succession de formules stéréotypées, et Josué y est représenté comme l'auteur d'exploits et de conquêtes qui ailleurs (voir Jug. **1** 1-20, Jos. **15** 14-19) sont attribués à la tribu de Juda et à Caleb en particulier. D' semble être l'auteur de cette énumération ; pour lui il ne saurait être question, dans la prise de possession de la Terre Sainte, d'un autre chef que de Josué, d'une autre armée que de « tout Israël ».

A la victoire de Gabaon dans le sud correspond au ch. **11** celle des eaux de Mérom dans le nord, à la suite de laquelle Josué est présenté comme victorieux de tous les habitants du pays, sans qu'aucune exception soit faite. Il est vrai que d'après **11** 18 « la guerre de Josué contre tous ces rois fut de longue durée ». La conclusion n'en est pas moins (16, 23) que la conquête s'acheva intégralement, ce qui permit à Josué de distribuer à Israël les territoires conquis ; après quoi « le pays fut en repos et sans guerre ». Toute cette dernière partie du ch. **11** (10-23) paraît l'œuvre de D', qui a fait pour la Palestine du nord ce qu'il avait déjà fait au ch. **10** (28-43) pour celle du sud, et qui a ensuite récapitulé encore une fois ces deux récapitulations antérieures en répétant (16, 23) que « Josué s'empara de tout le pays ». Il a aussi inséré dans cette conclusion générale un petit fragment (v. 21-22), relatif aux Anakites de la région méridionale, lequel eût été mieux à sa place au ch. **10**.

Enfin le ch. **12**, le dernier de la première partie, renferme

[1] Comp. § **129**; voir aussi § **141**, à propos de I Rois **8** 12-13.

une liste de tous les rois vaincus par Israël, sous Moïse d'abord (v. 1-6), puis sous Josué (v. 7-24). Les premiers sont au nombre de deux, et leur territoire était échu aux tribus transjordanes, que le livre de Josué semble mentionner avec quelque complaisance. Les autres, atteignant le chiffre de trente et un, sont énumérés en détail et il s'en trouve plusieurs qui n'ont pas figuré dans les récits des chapitres précédents. D', duquel provient la rédaction du ch. **12**, ne l'a donc pas simplement extrait des narrations qui figurent dans les ch. **1-11** ; il a puisé des informations complémentaires ailleurs, et selon toute probabilité dans les portions de JE qui sont perdues pour nous.

Seconde partie : 13-24.

§ **108.** Ces chapitres sont sinon en totalité, du moins en majorité, consacrés aux renseignements topographiques, et P, qui n'occupe dans les ch. **1-12** qu'une place extrêmement réduite, va prendre ici sa revanche. En effet, c'est de lui que procèdent les informations circonstanciées sur l'héritage attribué aux tribus transjordanes (**13** 15-32), aux tribus cisjordanes en général (**14** 1-5), à Juda (**15** 1-12, 20-62)[1], à Ephraïm (**16** 1-9), à la demi-tribu occidentale de Manassé (**17** 1-10), aux sept tribus restantes (**18** 1-10), à savoir Benjamin (11-28), Siméon (**19** 1-9), Zabulon (10-16), Issacar (17-23), Aser (24-31), Nephthali (32-39) et Dan (40-46, 48), enfin à Josué (49-50). Après une formule terminale (**19** 51), P passe aux villes de refuge (**20**) et aux 48 villes de Lévi (**21** 1-42).

Comme on le voit, le Document sacerdotal fournit, à lui tout seul, la plupart des données relatives aux apanages des diverses tribus et aux autres arrangements topographiques. Les emprunts faits par le rédacteur final du livre de Josué à la source JE sont peu nombreux et revêtent en général le caractère de notices complémentaires. Tel est (**13** 1-13) un passage concernant les régions non encore conquises (Phi-

[1] Dans la péricope 20-62, les v. 45-47 font l'effet d'une adjonction ultérieure ; comp. d'ailleurs, pour Ekron, le passage **19** 43 qui assigne cette ville à la tribu de Dan.

listie, Phénicie, Liban, etc.) et le domaine des tribus transjordanes. Le v 14 (JE), relevant le fait que Lévi ne reçoit pas d'héritage, a son pendant dans le v. 33 (D'); le caractère absolu de cette mesure est atténué dans **14** 4 (P), de façon à préparer le ch. **21**. JE fournit aussi dans **14** 6-15 les informations relatives à Caleb, et les complète dans **15** 13-19. Il signale (**15** 63, **16** 10) Jérusalem et Guézer comme ayant résisté aux efforts des conquérants ; il fait la même remarque à propos de quelques villes cananéennes dont Manassé ne réussit point à s'emparer (**17** 11-13). De la même source dérive le curieux morceau **17** 14-18, relatant les démêlés de Josué avec la maison de Joseph, ainsi que la courte notice de **19** 47 sur l'expédition danite que Jug. **18** raconte tout au long. Enfin JE termine le compte rendu de la répartition du territoire par quelques mots de conclusion (**21** 43-45). La main de D' se fait aussi sentir dans ce dernier passage, ainsi que plus haut dans **13** 33 ; de même, il y a dans le ch. **20** quelques phrases (v. 4, 5, 6b) aisément reconnaissables comme deutéronomistiques; elles manquent dans les Septante, ce qui tend à les faire considérer comme des adjonctions très tardives empruntées à Deut. **19**.

Plusieurs des meilleurs exégètes discernent dans les morceaux très étendus que nous avons attribués en bloc à P, et qui traitent des frontières et des villes de chaque tribu, des éléments provenant directement de JE. Il est en effet certain ou du moins hautement vraisemblable que JE renfermait des données relatives à la distribution du territoire. Mais celles-ci se trouvent actuellement tellement mêlées et fondues dans l'exposé plus nourri de P que, sans nier l'existence de ces emprunts faits à JE, nous ne pensons pas pouvoir en faire l'analyse avec succès. La nature même de ces textes, essentiellement géographiques, émaillés par conséquent de noms propres, rend plus difficile la détermination des sources. Il est toutefois une remarque qu'il importe de ne point omettre. Lorsqu'il s'agit du territoire d'une tribu, nous trouvons d'une part la description de ses frontières, et d'autre part l'énumération de ses villes. Or pour telles tribus, à savoir pour Ephraïm et pour Manassé, deux des plus importantes ce-

pendant, nous possédons bien les indications de frontières, mais la liste de leurs villes fait défaut. Cette lacune est des plus regrettables, d'autant plus qu'elle porte sur la région centrale du pays, théâtre d'événements importants et nombreux.

Le ch. **22**, après un préambule dû à D′ (1-6) et deux versets de provenance indécise (7-8), contient un long récit (9-34) concernant la rentrée des tribus transjordanes dans leur héritage et l'érection d'un autel; en raison de quelques indices il y a lieu d'assigner à P ce morceau; il présente pourtant un certain nombre de traits qui ne cadrent pas avec cette origine et embarrassent les critiques. Il semblerait qu'il y eût là un assemblage d'éléments sacerdotaux et autres, donnant un résultat assez énigmatique.

Le cachet deutéronomistique du ch. **23** est des plus évidents. C'est un discours d'adieu adressé par Josué à Israël et rappelant à tous égards les discours du Deutéronome. A propos de ce dernier livre nous avions signalé l'existence de plusieurs conclusions consécutives (**28**, **29-30**, **31**). Le livre de Josué présente un phénomène analogue, car au ch. **23** succède le ch. **24**, qui renferme également une allocution de Josué au peuple. Mais, tandis que l'avant-dernier chapitre appartient à D′, le dernier provient de JE, ou plus exactement de E, et porte en conséquence une empreinte éphraïmite. La scène se passe à Sichem ; là, Josué « dresse une grande pierre sous le chêne qui était dans le sanctuaire de l'Eternel » (v. 26b); là se trouve aussi le tombeau de Joseph; enfin Josué et Eléazar, fils d'Aaron, meurent tous deux et on les enterre l'un et l'autre dans la montagne d'Ephraïm.

Il y a dans ce ch. **24** des adjonctions deutéronomistiques (11b, 13, 31) et quelques mots provenant de P (29b, 33) [1].

[1] L'analyse des ch. **22**, **23** et **24** fait ressortir ce qu'il y a de fondé dans l'opinion (indiquée plus haut, p. 260, n. 2) d'après laquelle ces trois chapitres constitueraient une sorte d'appendice ou plutôt encore de conclusion du livre. En effet, ils ne se rattachent pas plus étroitement aux ch. **13-21** qu'à la partie antérieure de l'ouvrage.

Tableau de la répartition des sources dans le livre de Josué.

(Les deux lettres « e. e. » signifient « en entier ».)

	JE	D′	P
1	1-2, 10-11a	3-9, 11b-18	
2	1-9a, 12-24a	9b-11, 24b	
3	e. e.		
4	1-12, 14, 17-18, 20-24		13, [15-16], 19
5	2-3, 8-9, 13-15	1, 4-7	10-12
6	e. e.		
7	1b-25a, 26		1a, 25b
8	1-29	30-35	
9	3-9a, 11-15a, 16, 22, 26	1-2, 9b-10, 24-25, 27b	15b, 17-21, 23, 27a
10	1-27	28-43	
11	1-9	10-23	
12		e. e.	
13	1-14	33	15-32
14	6-15		1-5
15	13-19, 63		1-12, 20-44, [45-47], 48-62
16	10		1-9
17	11-18		1-10
18			e. e.
19	47		1-46, 48-51
20		4-5, 6b	1-3, 6a, 7-9
21	} 43-45	} 43-45	1-42
22		1-6	7-34
23		e. e.	
24	1-11a, 12, 14-29a, 30, 32	11b, 13, 31	29b, 33

§ **109**. Le Talmud n'hésitait pas à attribuer à Josué lui-même la composition du livre qui porte son nom. L'origine de cette croyance doit sans doute être cherchée avant tout dans la tendance générale et naturelle qu'ont tous les peuples et toutes les religions à assigner aux œuvres de leur littérature nationale et sacrée la date la plus reculée possible, et à confondre volontiers le héros d'un livre ou d'un poème avec son auteur Mais, indépendamment de cette considération, un motif spécial peut avoir influencé la tradition juive. Il est dit (**24** 26a) : « Et Josué écrivit ces choses dans le livre de la Thora de Dieu ». Qu'était-ce que « ces choses »? Le livre, a-t-on supposé, à la fin duquel nous rencontrons cette citation.

Même en dehors des raisons tirées de l'analyse critique, une aussi grande antiquité n'est pas concevable pour le livre de Josué. L'emploi de la formule « jusqu'à ce jour » (**6** 25, **9** 27, **15** 63, **16** 10)[1] implique une époque postérieure. L'expédition des Danites dans le nord n'a eu lieu qu'après la mort de Josué. Enfin, pour ne pas allonger, nous nous bornons à signaler encore la citation (**10** 13) du Livre du Juste. Déjà Masius au xvie siècle et Le Clerc au xviie ont compris que ce recueil de poèmes hébreux, contenant un cantique de David (II Sam. **1** 18), était nécessairement postérieur à l'époque davidique et antérieur à la rédaction du livre de Josué; celui-ci ne pouvait donc avoir été composé qu'après le règne de David.

Outre le passage cité plus haut à propos de Rahab (**6** 25), on pourrait encore alléguer, comme attestant la main d'un auteur contemporain des événements, une phrase dans **5** 1 : « L'Eternel avait mis à sec les eaux du Jourdain devant les enfants d'Israël jusqu'à ce que nous eussions passé ». Mais dans un contexte où il est constamment parlé des Israélites du temps de Josué à la troisième personne, cet emploi insolite et exceptionnel de la première personne a paru invraisemblable même aux massorètes, qui n'ont pas hésité à corriger le texte en note ; il suffit au reste pour cela de changer une seule consonne[2]. Le pronom « nous » reparaît encore une fois quelques lignes plus bas (v. 6) ; toutefois il peut très bien s'appliquer à une génération très postérieure aux événements.

A supposer qu'on voulût presser le sens des passages que nous venons de citer, ils prouveraient tout au plus que ces phrases isolées ou les récits dont elles font partie ont été

[1] Le passage **6** 25, à le prendre au pied de la lettre, signifierait, il est vrai, que Rahab en personne aurait vécu jusqu'à ce jour, auquel cas cette phrase ne pourrait avoir été écrite que par un contemporain. Mais la mention même de cette persistance indique qu'il s'agit des descendants de Rahab. — Quant à **9** 27, la traduction exacte de la fin de ce verset est : « ... et pour l'autel de l'Eternel jusqu'à ce jour-ci auprès du lieu que l'Eternel choisirait ».

[2] Les Septante ont : « tandis qu'ils passaient ».

rédigés par des contemporains; la composition même du livre pourrait être plus tardive.

La même remarque pourrait être présentée à propos des deux textes déjà cités **15** 63 et **16** 10, si, comme on les interprète fréquemment, ils signifient qu'au moment de leur rédaction Jérusalem et Guézer étaient encore indépendants d'Israël, ce qui dénoterait une époque antérieure aux règnes de David et de Salomon (II Sam. **5** 7, I Rois **9** 16). Mais, comme les Jébusiens n'ont point disparu de Jérusalem après que celle-ci fut devenue la capitale du royaume de David (II Sam. **24** 18), on a fort bien pu dire, encore après la prise de la ville, que « les Jébusiens y ont habité avec les fils de Juda »; et rien n'empêche de penser qu'il en a été de même pour Guézer.

Les faits que nous venons de relever sont donc de nature à favoriser l'hypothèse d'après laquelle il y aurait dans le livre de Josué des éléments d'époques diverses, groupés par la main d'un ou de plusieurs rédacteurs. Les caractères que présentent les divers documents incorporés dans ce livre offrent une grande analogie avec les sources du Pentateuque, et tout concourt à faire admettre que le Yahviste, l'Elohiste et le Sacerdotal se prolongeaient tous trois plus loin que la mort de Moïse et décrivaient l'établissement d'Israël sur le sol de Canaan. Les récits de J et de E ont été combinés ensemble si étroitement qu'il n'est guère possible de les démêler, sauf en quelques endroits. Plus tard l'école deutéronomistique, que nous avons représentée par D′, a fait du récit combiné de JE une édition retouchée et annotée. Plus tard encore le résultat de ce travail a été rapproché du récit parallèle de P, et de leur union est sorti le livre tel que nous le possédons. Les portions yahvistes et élohistes présentent la même vivacité d'allure, le même cachet populaire qu'ont les récits du Pentateuque provenant de ces deux sources. Les passages deutéronomistiques se signalent par leur ton exhortatif et par l'emploi de certaines formules bien connues. Enfin P, très sobre et même laconique quand il s'agit de narrations, s'étend avec prédilection sur tout ce qui concerne la distribution du territoire; il trouve là une excellente occa-

sion de satisfaire son goût pour tout ce qui est du domaine de la statistique.

§ **110.** Nous avons déjà fait l'observation que le livre de Josué, prolongement du Pentateuque, avait pourtant une histoire indépendante de celle de la Thora. On en trouve encore un indice dans le fait que certaines particularités orthographiques, propres aux cinq livres du Pentateuque, ne se rencontrent pas ici. Le pronom de la troisième personne du singulier féminin qui, dans tous les autres livres bibliques, y compris Josué, est orthographié *hi*, est écrit dans le Pentateuque *hou*, comme le pronom masculin. Le pluriel de l'adjectif démonstratif figure dans le Pentateuque sous la forme *haël*, tandis que partout ailleurs il s'écrit *haëllê*. Le mot jeune fille, *naara*, est remplacé par *naar*, jeune homme, mais, dans ce cas, ce dernier est traité comme un féminin. On se plaisait autrefois à considérer ces particularités comme des archaïsmes. Une connaissance plus approfondie de la philologie sémitique a montré l'inanité de cette hypothèse. Il faut donc se borner à voir là un caractère distinctif du texte du Pentateuque tel qu'il a été établi par les docteurs juifs, et il importe de remarquer que le même traitement n'a pas été appliqué à Josué. Dans le même ordre d'idées, il faut noter que le mot Jéricho n'a pas la même orthographe dans le Pentateuque et dans Josué.

Il serait intéressant de pouvoir fixer la durée de la période qui forme le sujet du livre de Josué. Malheureusement les données sur ce point sont insuffisantes. D'après **14** 7, 10, cinq à sept ans se seraient écoulés entre la mort de Moïse et l'achèvement de la conquête du pays, moment à partir duquel « le pays fut en repos et sans guerre ». Mais d'autre part Josué, qui est représenté comme un jeune homme dans Ex. **33** 11 E, meurt, d'après Jos. **24** 29b P, à l'âge de 110 ans, ce qui semble indiquer pour lui une vie prolongée assez longtemps (trente à cinquante ans) après la mort de Moïse. L'incertitude qui plane sur ces dates complique, ainsi que nous le verrons, le problème, déjà si enchevêtré par lui-même, de la chronologie du livre des Juges.

Il nous reste à traiter une grosse question, celle de la cré-

dibilité du livre de Josué. Il a été dit et répété que dans ce livre la conquête de Canaan est décrite d'une façon peu digne de créance au point de vue historique. Même un auteur aussi modéré dans ses vues que le comte Baudissin s'exprime dans ce sens (*Introduction aux livres de l'A. T.*, p. 171) et allègue, à l'appui de cette appréciation, la date tardive de la rédaction et la façon très différente dont Jug. **1** raconte les mêmes événements. Il est certain que la tendance générale du livre de Josué est de simplifier l'histoire à un triple point de vue. D'abord il attribue l'œuvre de la conquête à Josué et, sous ses ordres, à Israël tout entier, tandis que, d'après d'autres témoignages, les diverses tribus ont agi séparément ou en s'alliant par petits groupes. En second lieu, d'après le livre de Josué la conquête aurait été effectuée très rapidement et intégralement. Enfin le partage du pays aurait été effectué d'une façon pour ainsi dire cadastrale, et les tribus auraient reçu leur apanage en pleine propriété ; à part les régions situées en dehors de la Palestine proprement dite, et énumérées dans **13** 2-6, et quelques autres localités en petit nombre (Gabaon, Jérusalem, Guézer et les villes de la plaine de Jizréel), il semblerait vraiment qu'il n'y eût plus de Cananéens à déposséder.

Tel est bien évidemment le point de vue auquel D′ et P se placent[1]. Ils paraissent avoir cédé à une tendance pour ainsi dire instinctive de l'esprit juif, se plaisant à attribuer à un seul homme tout ce qui rentre dans tel domaine déterminé. « Toute prescription anonyme, a dit M. Westphal (I, p. 7, n. 1), devint loi de Moïse, de même que tout chant anonyme devint psaume de David ». De même encore, ajouterions-nous, tout proverbe devint sentence de Salomon, toute campagne fructueuse devint conquête de Josué. Il est impossible de nier que nous sommes ici en face d'un schématisme, naturel et sincère, au delà duquel il faut chercher à pénétrer pour discerner les faits historiques dans leur réalité. Il im-

[1] En tout cas J et E sont hors de cause : rien, dans leurs récits tels qu'ils nous ont été conservés, n'autorise à supposer qu'ils aient systématiquement présenté les faits en se plaçant au point de vue centralisateur, caractérisé ci-dessus sous le nom de tendance générale du livre de Josué.

porte de se garder de toute exagération. Il y aurait excès à vouloir soutenir, avec certains critiques, que Josué — non pas le serviteur de Moïse, mais le conquérant de Canaan, — est un personnage plus ou moins fictif. Les récits de JE, dans les premiers chapitre du livre, suffisent amplement à garantir son historicité, et à démontrer le rôle important qu'il a joué dans la conquête. Le passage du Jourdain, la prise de Jéricho et d'Aï, le procès d'Acan, sont autant de faits positifs, d'éléments de sa biographie. Et nous ne lui contesterons pas ses deux victoires de Gabaon et de Mérom, sous prétexte qu'un panégyriste trop zélé a ajouté à la mention de ces deux exploits, dûment constatés, une liste trop complète de hauts faits ayant toutes les régions du pays pour théâtre. En résumé, tout en reconnaissant que, soumis à un examen rapide et sommaire, le livre de Josué donne la triple impression que nous avons enregistrée plus haut, nous n'hésitons pas à dire qu'étudié de plus près, il révèle à une analyse attentive un certain nombre de faits qui tendent à modifier une appréciation trop absolue. Si préoccupés qu'ils pussent être de présenter l'œuvre de Josué comme parachevée et définitive, D′ et P ont laissé subsister maints détails qui préparent le lecteur à entendre sans trop de surprise la note assez différente que va lui donner le livre des Juges.

CHAPITRE II

Le livre des Juges.

§ **111**. Le titre du livre des Juges nécessite une explication. Il ne suffit pas de faire remarquer que cette désignation provient tout naturellement du nom donné en hébreu à certains personnages dont nous avons ici les biographies. Il faut encore s'entendre sur le sens exact de ce terme, qui est dans l'original *schophet*, participe actif du verbe *schaphat*, ordinairement traduit par juger. Or notre notion de juger est loin d'équivaloir parfaitement au sens du mot hébreu et d'en épuiser la signification. *Schaphat* veut bien dire souvent juger dans l'acception habituelle de rendre la justice, prononcer un verdict ; mais ailleurs il serait plus fidèlement rendu par faire justice, accomplir un acte de justice, faire triompher le droit, effectuer une délivrance. Et le substantif-participe *schophet* peut bien désigner un magistrat, rendant des arrêts, acquittant ou condamnant ; mais fréquemment aussi, et surtout dans l'ancienne terminologie, il paraît avoir été employé plutôt en parlant d'un homme d'action, d'un exécuteur d'œuvres de justice, d'un champion de la bonne cause, d'un justicier en un mot. Cela est si vrai que le terme *schophet* alterne avec un autre, *moschia*, qui signifie libérateur, sauveur (Jug. **3** 9, 15), et que le verbe juger est remplacé par le verbe sauver (Jug. **3** 9, 31, **10** 1). Enfin le mot *schophet* semble avoir revêtu une signification en quelque sorte professionnelle et avoir servi à caractériser certains

chefs, non pas héréditaires, mais arrivés au pouvoir par leur propre vaillance et avec l'assentiment populaire. C'est ainsi que, d'après Am. **2** 3, Moab semble avoir eu à sa tête un *schophet* et des princes. Nous savons d'ailleurs que les premiers magistrats de Carthage portaient ce même titre ; l'histoire les appelle les suffètes. Voir aussi Os. **13** 10, Mich. **4** 14, Soph. **3** 3[1].

Dans la Bible grecque le livre des Juges porte le titre de *κριταί*; d'après ce que nous venons de dire *δικασταί* eût été préférable. Philon cite le même livre en l'appelant *ἡ τῶν κριμάτων βίβλος*, le livre des Jugements. Ce fait, joint à d'autres, prouve qu'au début de l'ère chrétienne, les livres de l'A. T n'avaient pas encore reçu des noms généralement admis et définitifs.

Le livre des Juges, comme on peut s'y attendre, renferme une série de portraits biographiques, de dimensions très inégales, il est vrai, mais ayant ceci de commun qu'il s'agit uniformément d'hommes qui ont exercé une autorité en Israël et joué un rôle prépondérant dans les luttes de leur peuple avec ses ennemis. Il y a toutefois autre chose dans ce livre que des biographies détachées ; celles-ci servent seulement de matériaux, rassemblés en vue d'écrire l'histoire d'Israël pendant une durée de plusieurs générations. Le point de départ est, en gros, l'époque de la conquête et de l'établissement en Canaan ; nous verrons plus loin à préciser davantage. Le point d'arrivée n'est indiqué nulle part, mais nous pouvons aisément le déterminer comme étant celui où l'oppression par les Philistins atteignit son apogée et où l'apparition prochaine de Samuel allait marquer une étape décisive dans l'histoire des Israélites.

§ **112.** Nous laisserons entièrement de côté, pour le moment, le prologue (**1** 1-**2** 5), ainsi que l'appendice (**17-21**), et nous envisagerons exclusivement le livre proprement dit (**2** 6-**16**).

[1] Comme exemples de changements analogues de sens survenus dans l'emploi de certains mots désignant des fonctions ou des dignités, on peut citer les mots grecs tyran et despote, les mots latins *imperator*, *senior*, *magister*, sans parler de termes tels que duc, comte, marquis, etc.

2 6-16.

Le récit commence par une introduction (**2** 6-**3** 6), relatant d'abord la fin de la carrière de Josué, sa mort et sa sépulture, dans des termes presque identiques à ceux de la fin du livre de Josué (**24** 28-31). Après avoir rendu un témoignage favorable à la génération contemporaine de Josué, la narration signale au contraire l'infidélité de la génération suivante, livrée à l'idolâtrie et châtiée par l'Eternel. Ici se trouve indiqué, à grands traits, le cadre général dans lequel vont nous être présentés les récits ultérieurs. L'histoire d'Israël est conçue comme une série de drames, en quatre actes chacun, et ces quatre actes se renouvellent régulièrement dans l'ordre suivant: 1° infidélité du peuple; 2° châtiment, oppression étrangère ; 3° repentance, supplications à l'Eternel ; 4° intervention d'un juge, suscité d'en haut, délivrance et pacification; après quoi, les mêmes événements recommencent. Enfin l'introduction énumère les nations qui avaient subsisté en Canaan après la conquête et qui devaient servir « à mettre Israël à l'épreuve ». Cette liste, comprenant les Philistins, les Cananéens et les Phéniciens, ne coïncide aucunement avec la série des peuples étrangers qui apparaîtront dans la suite du livre comme les ennemis et les oppresseurs d'Israël. Aussi bien faut-il se garder de confondre ces deux catégories de nations. Celles que l'introduction indique ne sont pas les adversaires du dehors, envahissant le territoire des Israélites et les soumettant à un joug étranger; ce sont bien plutôt celles qui, vivant aux côtés des Hébreux, exercent sur ceux-ci une influence corruptrice.

Déjà dans cette introduction, nous pouvons discerner les éléments constitutifs et caractéristiques du livre des Juges. Nous y trouvons d'une part des matériaux historiques, des informations fournies par des sources antiques; et l'analogie de ces données avec celles du livre de Josué, soit pour le fond, soit pour la forme, suffit déjà à faire pressentir qu'il s'agit ici d'une continuation de JE. Mais ces matériaux sont utilisés par un écrivain, qui les dispose à son gré et les

adapte à son dessein; c'est lui qui coule tout l'ensemble des faits de cette période dans le moule que nous avons décrit tout à l'heure, qui fait par conséquent la philosophie de l'histoire et en tire des leçons. A cela, comme du reste aux expressions employées et au ton parénétique de l'exposé, on reconnaît d'emblée un adepte de l'école deutéronomistique. On désignera ce Rédacteur du livre des Juges, imbu des principes du Deutéronomiste, par la double initiale Rd.

Nous venons de le voir à l'œuvre dans l'introduction générale qui précède l'histoire des juges. Avant d'aborder le corps même de l'ouvrage, quelques éclaircissements sont indispensables. Il importe en effet de comprendre la situation dans laquelle s'est trouvé Rd, les ressources dont il a disposé et l'usage qu'il en a fait. Se proposant d'écrire l'histoire de la période dite des juges, il a recueilli des documents de provenance variée, la plupart dérivés de JE, les autres de sources diverses et inconnues. Il a obtenu ainsi des renseignements circonstanciés sur cinq personnages : Ehud, Débora, Gédéon, Jephthé et Samson. D'autres en revanche, Othniel, Schamgar, Thola, Jaïr, Ibtsan, Elon et Abdon, ne sont parvenus à sa connaissance qu'avec des détails insuffisants, tantôt au point de vue de la durée de leur carrière, tantôt en ce qui concerne la nature de leur activité. Il a dû par conséquent se résoudre à ne faire entrer que les premiers dans le cadre systématique décrit dans son introduction, et laisser les autres en dehors, en ne leur consacrant qu'une mention très brève. Exception a été faite toutefois pour Othniel qui, malgré l'absence d'une biographie quelque peu complète, a pourtant été traité de la même manière qu'Ehud, Débora, etc. Ainsi, la série des douze juges se décompose en deux catégories, que l'on désigne d'ordinaire sous le nom de grands juges et petits juges. Cette appellation est purement conventionnelle ; elle revient simplement à dire que nous en savons plus long sur les premiers que sur les seconds. Et encore ceci n'est-il pas tout à fait exact ; en réalité la distinction établie entre grands et petits juges tient à la façon dont Rd s'est servi de leur histoire respective.

La théorie que je viens d'exposer sur l'origine et le grou-

pement des divers morceaux qui constituent l'histoire des juges est la plus simple que l'on puisse présenter. Il se peut qu'il faille, pour tenir compte de tous les éléments du problème, avoir recours à des explications plus compliquées. Il ne serait pas impossible en effet que Rd n'eût connu que les six grands juges, et les eût seuls fait entrer dans son ouvrage; dans ce cas, les six autres auraient été introduits après coup. D'après une autre supposition Rd aurait bel et bien admis dans son livre les cinq derniers des petits juges, et Schamgar seul aurait été ignoré de lui; **3** 31 serait alors une adjonction tardive[1]. Si l'on objecte que le nombre douze, qui est celui des tribus d'Israël, paraîtrait avoir joué un rôle dans l'établissement de la liste des juges, et qu'ainsi Schamgar ne saurait être éliminé de l'ouvrage primitif, on répond que soit Barak, le lieutenant de Débora, soit Abimélec, le fils de Gédéon, peut avoir servi au début à compléter la douzaine. Il est, comme on le voit, plusieurs manières de concevoir et de résoudre le problème; il serait intéressant de pouvoir pousser plus loin cet examen, mais ce serait dépasser les limites que nous nous sommes fixées, et nous nous verrions forcé d'entrer dans la discussion de détail à propos de certains textes. L'essentiel, c'est que nos lecteurs connaissent la question qui se pose et, d'une façon au moins approximative, les réponses qu'on peut y donner. D'ailleurs, nous aurons à traiter plus loin de la chronologie du livre des Juges et à constater si cet ordre de considérations est de nature à exercer quelque influence sur les systèmes proposés pour rendre compte du mode de composition de l'ouvrage.

§ **113.** Abordons maintenant l'étude des douze biographies de juges. Au lieu de les prendre dans l'ordre où elles se présentent, nous ferons passer en premier lieu les six grands juges, et réserverons pour plus tard ce qui concerne les six autres.

[1] On verra plus loin quelles sont les raisons qui tendraient à faire assigner à Schamgar une place toute particulière.

1. Othniel (3 7-11).

Le morceau, très bref du reste, qui est consacré à ce premier juge porte dans chacune de ses phrases l'empreinte de Rd. Ce qu'on peut appeler la formule uniforme du cadre deutéronomistique dans le livre des Juges se trouve donc ici dans toute sa simplicité, sans aucun de ces détails pittoresques, de ces tableaux et de ces dialogues qui donnent de la vie et du charme aux histoires d'un Gédéon ou d'un Jephthé. Les renseignements que Rd a pu recueillir sur Othniel sont des plus maigres. Son nom est déjà connu par Jos. **15** 15-19, Jug. **1** 11-15; c'est un parent de Caleb, appartenant à la peuplade de Kenaz ou des Kenizziens, incorporée à la tribu de Juda. Les deux passages cités montrent en lui un héros, conquérant de la ville de Debir. Sans revenir sur ces faits, le passage concernant Othniel dans Jug. **3** 7-11 le présente comme le libérateur des Israélites, asservis depuis huit ans à un roi étranger. Le nom de ce roi, Couschan-Rischatayim, c'est-à-dire Couschan des deux méchancetés, soulève quelques difficultés, ainsi que son titre: roi d'Aram-Naharayim, Syrie des deux fleuves (voir plus haut, p. 17). Certains auteurs sont allés jusqu'à supposer que Rd avait inventé de toutes pièces cet oppresseur lointain pour se créer une occasion d'introduire dans la liste des juges un représentant de la tribu de Juda; celle-ci en effet demeurerait sans cela tout à fait absente de l'histoire des juges, ou du moins n'y figurerait que par sa conduite assez lâche à l'égard de Samson (**15** 9-13). Cette supposition nous paraît insuffisamment motivée. Sans doute il peut avoir plu à Rd de faire intervenir un juge appartenant à Juda; ce n'est pas une raison pour que le rôle attribué ici à Othniel soit purement fictif. La tradition peut très bien avoir conservé le souvenir d'un ennemi du dehors qui, pendant huit ans, aurait opprimé Israël et dont le nom aurait été grossi en hébreu d'un sobriquet malveillant, dû peut-être à quelque jeu de mots. Quant au pays sur lequel il régnait, il y aurait des motifs assez plausibles pour substituer Edom à Aram[1].

[1] En hébreu Aram et Edom ne diffèrent que par une seule lettre ; or l'*r*

2. Ehud (3 12-30).

Le second juge est un Benjamite qui inflige une défaite aux Moabites après avoir tué leur roi. Ce récit est très vivant ; il abonde en détails précis, et semble être la transcription exacte d'une narration populaire bien coordonnée et allant droit au but. Quelques commentateurs ont cru pouvoir y discerner deux sources ; mais l'unité du morceau est trop apparente pour qu'on la mette en doute à cause d'une ou deux répétitions qui ne sont probablement que des gloses explicatives.

3. Débora (4-5).

§ **114.** Ici nous avons deux documents en présence : un récit (**4**) et un poème (**5**). Ce dernier est de la plus haute antiquité, et, selon toute probabilité, l'œuvre d'un contemporain. Il ne faudrait toutefois pas l'attribuer à Débora elle-même ; le v. 7 doit être traduit : « Quand tu t'es levée, ô Débora, quand tu t'es levée, une mère en Israël »[1] Le v 12, qui adresse une apostrophe à Débora et à Barak, indique aussi que l'auteur est une tierce personne. Ce chant guerrier pourrait bien être le plus ancien monument de la littérature hébraïque. Malgré ses allures poétiques, il n'en renferme pas moins des indications positives et très précieuses au point de vue historique sur Débora et sur les événements de son temps. Il y est parlé d'une guerre des rois de Canaan (v. 19) contre Israël, d'une bataille livrée à Thaanac, aux eaux de Meguiddo, près de la rivière Kischon (v. 21), d'une victoire éclatante remportée par l'armée israélite dans laquelle figurent Ephraïm, Benjamin, Makir (Manassé), Zabulon, Issacar et Nephthali. Ruben, en revanche, Galaad, Dan et Aser sont signalés comme n'ayant pas pris part à la lutte[2]. Au premier

et le *d* se confondent souvent à cause de leur grande ressemblance ; comp. Nombr. **1** 14 et **2** 14. Il faudrait admettre qu'une fois Edom transformé en Aram on a ajouté Naharayim, du moins au v. 8, car au v. 10 il y a Aram tout court.

[1] La 2e personne fém. sing. archaïque est identique à la première. Le pronom moi, introduit par les traducteurs, n'est pas dans le texte.

[2] Juda n'est pas même nommé, non plus que Siméon.

rang parmi les adversaires figure Sisera (v. 20) ; le poème décrit sa mort tragique par la main d'une femme nommée Jaël (24-27), ainsi que la vaine attente de sa mère espérant voir revenir son fils chargé de butin (28-30). La victoire d'Israël est due en première ligne à l'intervention de Yahvé, qui est représenté comme sortant de Séir et s'avançant des champs d'Edom.

Même si nous ne possédions que ce document poétique de la plus haute importance, nous en saurions assez pour reconstruire l'histoire de Débora et de ses contemporains. Mais nous avons encore une autre source, le récit en prose du ch. **4**, qui nous fournit une narration suivie de toute la campagne de Débora et de Barak contre Sisera. En rapprochant ce texte de celui du poème, on obtient quelques renseignements complémentaires, mais on voit aussi surgir certaines difficultés.

Nous apprenons ainsi, au sujet de Débora, sa qualité de prophétesse, le nom de son mari, le lieu de sa résidence. A ce propos il faut rectifier la traduction usuelle de **4** 4-5. Nos versions, qui semblent hantées par le sens courant du mot juge, font de Débora un magistrat de l'ordre judiciaire. « Elle siégeait, disent-elles, et les enfants d'Israël montaient auprès d'elle pour être jugés ». Je ne dis pas que *yaschab* ne puisse signifier siéger, puisque son sens premier est être assis. Mais il n'y a pas de raison pour s'écarter ici de la traduction ordinaire : « Elle habitait... » Quant au verbe monter, il faut le rendre non par l'imparfait, mais par le passé défini : « Ils montèrent ». Il ne s'agit donc pas d'une habitude, mais d'un acte isolé ; « pour être jugés » veut dire « pour être délivrés ». De même, au verset précédent, il faut traduire : « Débora... jugea Israël en ce temps-là », c'est-à-dire « délivra Israël ». Le récit en prose n'attribue donc pas à Débora des fonctions publiques antérieures à la guerre, pas plus que ne le fait le poème.

Le ch. **4** nous renseigne aussi sur Barak, originaire de Kédesch en Nephthali, et sur la résidence habituelle de Sisera à Haroschet-Haggoyim (probablement Harithiyeh, à l'extrémité ouest de la grande plaine de Jizréel). Il nous montre aussi

les troupes d'Israël se rassemblant au Thabor ; il indique le nombre des chariots de guerre de Sisera et l'emplacement du campement d'Héber, le mari de Jaël. Jusqu'ici, les données du récit en prose viennent s'ajouter très utilement à celles du poème.

Il n'y a pas lieu d'attacher une portée considérable au fait que le ch. **4** ne nomme que Zabulon et Nephthali, et passe sous silence la participation des autres tribus. Par contre, sur deux points importants il y a divergence, à ce qu'on affirme fréquemment, entre les deux sources parallèles, à savoir d'une part sur le véritable nom de l'ennemi d'Israël, et d'autre part sur la façon dont est mort Sisera.

Le poème nomme Sisera, et ne nomme que lui ; il semble que ce soit un personnage du plus haut rang. Sa mère est entourée de « ses princesses », et non pas seulement de « ses femmes » comme disent nos traductions. Il n'est pas question d'un roi, d'un suzerain quelconque au service duquel Sisera se trouverait. Le récit en prose, au contraire, fait intervenir comme oppresseur d'Israël « Jabin, roi de Canaan, qui régnait à Hatsor » ; Sisera est « le chef de son armée ». La personnalité de Jabin demeure d'ailleurs complètement en dehors du récit des événements ultérieurs. Son rôle est tellement effacé qu'on pourrait à la rigueur comprendre le silence du poème à son égard. Mais deux difficultés subsistent. L'une est du domaine historique : Jabin, roi de Hatsor, figure déjà dans Jos. **11** 1-11 comme ayant été vaincu par Josué aux eaux de Mérom, ce qui entraîna la ruine de son royaume et la destruction intégrale de Hatsor. L'autre difficulté est plutôt géographique : Hatsor en effet est proche voisine de Kédesch. Comment se fait-il alors qu'une lutte s'engage au loin dans le sud entre les Nephthalites de Barak et l'armée de Jabin, au lieu que le théâtre naturel de cette guerre devrait être la Haute Galilée ?

Il nous paraît difficile d'échapper à la conclusion que le ch. **4** mélange deux récits. D'après l'un, il y aurait en cause un roi étranger oppresseur d'Israël ; suivant l'autre, la guerre serait entre quelques tribus israélites d'une part, conduites par Débora et Barak, et d'autre part une fraction des peu-

plades cananéennes, demeurées en possession des villes fortes de la plaine de Jizréel, c'est-à-dire du territoire virtuellement assigné à la tribu d'Issacar[1]. Le poème du ch. **5** aurait exclusivement pour sujet ce dernier événement, de beaucoup le plus important, le mieux connu et le plus certain des deux. Quant au premier, il est difficile, pour ne pas dire impossible, en l'état actuel des textes, d'en déterminer la portée. On ne sait trop que faire de Jabin, roi de Hatsor, et l'on a été jusqu'à supposer que ce nom, emprunté à Jos. **11**, pourrait avoir été substitué, pour un motif qui nous échappe, à tel autre, par exemple à celui de Schamgar, fils d'Anath, cité dans le poème (**5** 6)[2].

Le récit en prose et le poème diffèrent encore, dit-on, à propos du meurtre de Sisera par Jaël. Le ch. **4** (17-22) est d'une clarté parfaite : après avoir accueilli le fugitif dans sa tente et lui avoir donné à boire, Jaël attend qu'il soit endormi pour le tuer Le passage parallèle du ch. **5** (24-27) peut s'interpréter de deux manières. A la rigueur, on peut le comprendre dans le même sens que le récit en prose, mais ce n'est pas là sa signification la plus naturelle. Pour quiconque ignorerait l'autre narration, il semblerait que Jaël a fracassé le crâne de Sisera tandis que celui-ci, debout devant elle, buvait dans le vase qu'elle lui avait présenté. Cette seconde divergence, à supposer qu'elle soit démontrée, a d'ailleurs une importance moindre que celle concernant les

[1] La prépondérance des anciens habitants du pays dans cette région est clairement attestée par Jug. **1** 27, où d'ailleurs Manassé est nommé en lieu et place d'Issacar, à propos des villes en question. Le même fait est relevé dans Jos. **17** 11-12, en termes assez singuliers, car il est dit que Manassé possédait ces villes « dans Issacar et dans Aser », et qu'au surplus il ne put pas en prendre possession. La condition vassale d'Issacar à l'égard des Cananéens paraît ressortir de Gen. **49** 14-15. La campagne contre Sisera serait le fait d'une coalition de quelques tribus du sud (Ephraïm, Benjamin, Manassé), ayant à leur tête Débora, et de celles du nord (Zabulon et Nephthali), commandées par Barak ; le but serait d'affranchir du joug cananéen la riche contrée intermédiaire partiellement occupée par les Issacarites.

[2] Les deux noms de Schamgar et d'Anath, ce dernier surtout, paraissent d'origine extra-hébraïque et païenne. Quant au « juge » Schamgar de **3** 31, nous y reviendrons plus loin. — Dans le même verset du poème, le nom de Jaël semble avoir été introduit après coup.

rôles respectifs de Jabin et de Sisera. Il n'y a rien d'extraordinaire à ce que les menus incidents de la mort de Sisera soient rapportés de deux façons différentes.

Il reste, en terminant, à examiner la relation à établir entre le ch. **5** et le ch. **4**, au point de vue de l'origine et de la crédibilité de ce dernier. On a prétendu que le récit en prose n'était qu'une composition artificielle et tardive, extraite du poème et ne présentant aucune valeur par elle-même. Cette appréciation nous semble se réfuter sans peine: nous avons vu que le ch. **4** renferme des éléments d'information originaux et d'un réel intérêt. D'autres, tout en admettant que le récit en prose contient quelques données dérivées d'une autre source que le poème, pensent que ce dernier seul constitue une source vraiment digne de créance. Pour nous, tout en reconnaissant la supériorité que confèrent au cantique de Débora sa hauté antiquité et son caractère prime-sautier, nous ne sommes point d'avis que le ch. **4** soit dénué, tant s'en faut, de valeur historique. Nous croyons, de plus, qu'il constitue un document tout à fait indépendant du poème et qu'il a été écrit par un ou plusieurs auteurs qui ne connaissaient pas le vieil hymne de victoire. Cela nous paraît ressortir du fait que, racontant les mêmes événements, les deux textes n'emploient pas les mêmes expressions, et se servent au contraire de deux terminologies entièrement différentes. Ajoutons ici une remarque au sujet du style et de la langue du cantique de Débora. On y trouve déjà les formes caractéristiques de la poésie hébraïque ultérieure ; le parallélisme y est très régulier ; certaines expressions archaïques s'y rencontrent. D'autres détails s'expliquent peut-être en tenant compte du fait que les tribus du centre et du nord devaient parler une langue un peu différente de celle qui nous est connue par l'ensemble de l'A. T., à savoir l'hébreu de Juda.

4. Gédéon (6-9).

§ **115.** Les grands traits de l'histoire suivante sont généralement connus. Les Madianites, bédouins pillards du désert oriental, font des razzias incessantes sur le territoire israélite. Un homme de Manassé, Gédéon, fils de Joas, appelé

aussi Jérubbaal, résidant à Ophra et appartenant au clan d'Abiézer, devient, sur l'appel d'en haut, le libérateur de son peuple. A la tête d'une armée graduellement réduite de 32 000 à 300 hommes, il s'approche de nuit du camp des Madianites, leur inspire une terreur panique, les poursuit au delà du Jourdain et s'empare de leurs deux rois qu'il met à mort. Sa victoire fait de lui un chef considéré en Israël ; il établit un sanctuaire dans sa ville d'Ophra, et meurt « après une heureuse vieillesse ». Son fils Abimélec, après avoir massacré ses soixante et dix frères, à l'exception d'un seul, devient roi à Sichem, et périt après peu d'années, non sans avoir eu à lutter contre la rébellion de ses sujets.

D'une façon générale, les allures de cette narration rappellent certains récits de la Genèse dans lesquels l'élément sacerdotal est absent, mais où J et E sont étroitement combinés l'un avec l'autre : par exemple l'histoire de Jacob chez Laban ou bien encore celle de Joseph. A première vue, on est frappé du caractère animé, mouvementé de la narration ; celle-ci paraît bien ordonnée et produit une impression d'unité. Pourtant, en y regardant de plus près, on est conduit à reviser ce premier jugement ; on s'aperçoit de certaines répétitions, et l'on constate des difficultés pour peu que l'on veuille établir un exposé méthodique de la suite des événements. La vocation de Gédéon (**6** 11-24) se termine par la mention d'un autel érigé par Gédéon à l'Eternel, et qui, portant le nom de *Yahvé-schalom* (l'Eternel est paix) « existe encore aujourd'hui à Ophra ». La péricope suivante (25-32) raconte à son tour comment, dans ce même Ophra, Gédéon détruisit un autel de Baal et bâtit sur ses ruines un autel à l'Eternel. Sans insister sur les détails, on peut affirmer qu'il ne peut être question de deux autels différents : le second récit s'y oppose. Donc il s'agit d'un seul et même autel ; et nous avons deux récits juxtaposés d'un fait unique, et par conséquent une dualité de sources.

Une autre péricope (**6** 36-40), caractérisée par l'emploi du nom de Dieu, tandis qu'ailleurs le terme habituel est Yahvé, parle du double signe de la toison, et paraît former le pendant de l'épisode analogue rapporté dans **6** 17-21.

Au ch. **7**, la narration revêt un caractère plus homogène. Certains exégètes ont cru pouvoir y discerner aussi les indices de deux sources amalgamées; l'emploi alternant des noms de Jérubbaal et de Gédéon, ainsi que certaines particularités concernant les flambeaux, les trompettes et les cruches vides, ont servi à motiver cette distinction. Etant données les observations qu'a suggérées le ch. **6**, il n'y aurait rien d'étonnant à voir le même phénomène se reproduire dans les pages suivantes; mais nous doutons qu'on puisse, comme cela a été ingénieusement tenté, répartir le texte entre deux documents d'une façon quelque peu assurée.

Le récit de la poursuite, commencé dans **7** 21-23, se continue dans **8** 4-21. Le morceau **7** 24-**8** 3, décrivant l'intervention des Ephraïmites et leur rencontre avec Gédéon, rompt manifestement le fil de la narration. Cet incident ne peut se placer au moment où le texte, en son état actuel, en fait mention. Et d'autre part, il n'est pas aisé de lui trouver plus loin une place appropriée dans l'enchaînement des faits. Il semble donc qu'il s'agisse ici d'un fragment narratif, très intéressant et caractéristique, mais qui figure dans l'ensemble de l'histoire comme une sorte d'épisode à part, sans lien positif avec ce qui précède et ce qui suit. Il y est parlé, du reste, de deux personnages, Oreb et Zéeb, qui sont présentés comme étant « les chefs de Madian »[1]; il semble que ce soient, non pas des cheikhs secondaires, mais les véritables princes de la nation. Or, plus loin (**8** 5, 12, etc.), « les deux rois de Madian, Zébakh et Tsalmunna », apparaissent à leur tour sur la scène, sans que l'on sache quelle relation il faut statuer entre eux et les deux victimes des Ephraïmites.

Une autre surprise est ménagée au lecteur attentif par la question (**8** 18) que Gédéon pose aux deux rois captifs. Jusque-là, en effet, rien n'avait pu faire supposer que Gédéon fût poussé par un autre mobile que l'obéissance à l'appel divin et le désir d'affranchir son peuple d'un joug insupportable. Or nous découvrons ici que ses propres frères

[1] C'est à tort que nos versions disent (**7** 25): « deux chefs » ou « deux des chefs »; le texte hébreu porte: « les deux chefs » (ou plutôt encore « les deux princes »).

avaient péri sous les coups des Madianites, et que, sans cette vendetta à exercer, les prisonniers royaux eussent été épargnés. Il est infiniment probable que cet incident, relatif à la famille de Gédéon, était mentionné au début de l'un ou de l'autre des documents biographiques consacrés à ce héros, et que le passage en question a été omis dans le récit tel qu'il nous est parvenu.

La fin du ch. **8** enregistre entre autres (22-23) l'offre faite à Gédéon d'exercer en Israël une autorité transmissible à ses descendants. Son refus n'empêche pas (**9** 2) qu'il soit question d'un commandement à exercer par les fils de Gédéon après la mort de leur père. Leur mort violente intervient, mais leur frère Abimélec, maître de Sichem et des environs, porte le titre de roi. Le ch. **9**, qui raconte son histoire, emploie exclusivement le nom de Jérubbaal, jamais celui de Gédéon. Il renferme la célèbre fable de Jotham, dont la véritable signification est la condamnation de toute royauté, et qui n'est adaptée au cas particulier d'Abimélec et des Sichémites que d'une façon indirecte. Les traces d'une double source ne sont guère sensibles dans le ch. **9**.

5. Jephthé (10 6-12 7).

§ **116**. Les histoires d'Ehud, de Débora et de Gédéon sont, comme nous le verrons plus loin, munies chacune d'un court préambule, dû au rédacteur deutéronomistique. Il en est de même pour celle de Jephthé; mais ici, ce morceau rédactionnel présente un caractère quelque peu différent: il est plus étendu, fait intervenir les Philistins à côté des Ammonites qui sont proprement en cause, anticipe par conséquent sur l'histoire de Samson et, d'une façon générale, donne au cadre accoutumé un développement exceptionnel. Après ces préliminaires commence le récit proprement dit concernant Jephthé. Des renseignements généalogiques fournis à son sujet, les uns sont purement personnels ou familiaux, les autres revêtent un caractère ethnique. Il subsiste de l'incertitude sur la question de savoir s'il s'agit d'une simple querelle entre frères ou bien d'une sorte de guerre civile. Galaad

est tantôt le nom d'un homme, tantôt celui d'un pays et d'une nation; les anciens de Galaad alternent avec les frères de Jephthé; Mitspa (ou Mitspé) figure à deux reprises dans la narration (**11** 11, 29), sans que cette répétition soit expliquée. Ces divers indices pourraient faire supposer que deux sources différentes ont été mises à contribution pour raconter les exploits de Jephthé. Toutefois, le cas est loin d'être aussi évident que pour Gédéon, et il suffit peut-être d'admettre un récit unique avec quelques incohérences de détail. Jephthé est donc un Galaadite proscrit que ses compatriotes, opprimés par les Ammonites, rappellent de son exil et placent à leur tête. Après une démarche infructueuse pour aboutir à une solution pacifique (**11** 12-28), Jephthé remporte une victoire décisive qui met fin à l'oppression. A ce haut fait se rattache l'histoire du vœu de Jephthé, dont sa fille unique devient la victime: son père l'offre en holocauste à l'Eternel (29-40). La carrière de Jephthé est encore marquée par une guerre entre Galaad et les Ephraïmites; ces derniers, qui cherchent querelle à Jephthé comme naguère à Gédéon (voir **7** 24-**8** 3), subissent une défaite complète (**12** 1-6).

Ce récit renferme un élément d'une nature assez particulière pour qu'il vaille la peine d'être signalé. Le message de Jephthé au roi des Ammonites récapitule les faits accomplis au temps de la conquête de la Palestine transjordane par Israël. Ce document contient des détails différents de ceux que nous lisons dans les Nombres et dans le Deutéronome; il articule le chiffre de 300 ans comme étant celui de la période écoulée de Moïse à Jephthé; enfin, et c'est là son trait le plus singulier, il semble viser les Moabites et leur dieu Kemosch beaucoup plutôt que les Ammonites qui sont pourtant seuls en cause ici. Faut-il conclure de ce dernier fait que, sous sa forme primitive, l'histoire de Jephthé assignait aussi un rôle à Moab? Cela est bien possible; mais, si le discours de Jephthé est une expansion rédactionnelle d'un thème ancien plus concis, on peut s'expliquer qu'en l'absence de données historiques sur les antécédents d'Ammon dans ses rapports avec Israël, il y ait eu lieu de recourir aux souvenirs mieux définis qui concernaient Moab.

6. Samson (13-16)

De la rive gauche du Jourdain nous passons au littoral méditerranéen, dans le territoire exigu des Danites. La naissance de Samson est annoncée à ses parents par l'ange de l'Eternel[1], qui leur prescrit de l'élever dans les conditions spéciales connues ailleurs sous le nom de naziréat. Les aventures du héros sont ensuite racontées en détail. C'est d'abord son mariage à Thimna avec une fille d'entre les Philistins ; le récit y rattache la victoire sur un lion, le massacre de trente hommes à Ascalon et l'incendie des blés des Philistins. Livré à ses ennemis par les hommes de Juda, Samson tue 1000 Philistins avec une mâchoire d'âne. Puis, bloqué dans Gaza, il s'échappe en emportant sur son dos les portes de la ville. Enfin, devenu l'amant de Delila, il est trahi par elle[2], aveuglé, jeté dans une prison dont il ne sort que pour mourir en enveloppant dans sa ruine un grand nombre de Philistins.

Cette histoire, parfaitement homogène — à l'exception peut-être de quelques retouches rédactionnelles, — ne soulève au point de vue littéraire aucun problème de nature à nous arrêter. Tout au plus pourrait-on signaler un fait anormal dans la double mention des 20 ans pendant lesquels Samson jugea Israël (**15** 20, **16** 31b). Il se pourrait, comme certains commentateurs le conjecturent, qu'on eût à rendre compte de cette circonstance par la supposition suivante. A un moment quelconque et sous l'influence d'un patriotisme ombrageux, le ch. **16** aurait été retranché, pour faire disparaître la portion ignominieuse de la biographie de Samson ; plus tard il aurait été rétabli à sa place première, mais l'in-

[1] Pas plus ici (**13** 3, 16b) que plus haut (**2** 1) il n'est permis de traduire « un ange de l'Eternel » au lieu de « l'ange de l'Eternel ». Il est de plus arbitraire d'alterner entre les termes d'ange et d'envoyé. Comp. **5** 23, **6** 11.

[2] Entre les v. 13 et 14 du ch. **16** la version des Septante permet de combler une lacune manifeste du texte hébreu. On y lit : « ...et à les fixer au métier par la cheville, et je deviendrai faible et je serai comme un autre homme. Et quand il fut endormi Delila prit les sept tresses de sa tête et les tissa avec la chaîne du tissu et les fixa au métier par la cheville ».

dication chronologique aurait été conservée à double. Nous aurons l'occasion de reparler de ce sujet, ainsi que de tel cas analogue (§ **150**) ; mais nous faisons remarquer que, même si cette hypothèse est fondée, l'histoire de Samson ne perd rien de son homogénéité fondamentale.

7-11. Thola (10 1-2), Jaïr (10 3-5), Ibtsan (12 8-10), Elon (12 11-12), Abdon (12 13-15).

Les cinq personnages que nous venons d'énumérer sont tous définis de la même manière comme ayant « jugé Israël ». Ce terme étant l'équivalent de délivrer (cette dernière expression est d'ailleurs aussi employée à propos de Thola), il serait naturel de se demander à quels ennemis Israël avait affaire, et c'est là malheureusement ce que nous ignorons. Celui qui a introduit ces cinq courtes biographies dans le livre des Juges, Rd ou un autre, l'ignorait sans doute également. Il savait en revanche et nous a fait connaître 1° la durée de la période pendant laquelle chacun de ces hommes « jugea » Israël ; 2° leur lieu d'origine ou la tribu à laquelle ils appartenaient ; 3° le lieu de leur sépulture ; 4° enfin, pour trois d'entre eux tout au moins, quelques détails sur leur famille et leur position. Nous reviendrons plus tard sur les questions chronologiques. Quant à la provenance, nous notons un Issacarite, domicilié en Ephraïm (Thola), un Galaadite (Jaïr), un Zabulonite (Elon), un Ephraïmite (Abdon) ; Ibtsan, enfin, était-il de Bethléhem de Juda ou de Bethléhem de Zabulon? plus probablement de cette dernière. Leurs monuments funéraires paraissent avoir conservé leur souvenir ; il convient de remarquer à ce propos qu'Ajalon, le lieu de sépulture d'Elon, s'écrit avec les mêmes lettres que le nom même du juge qui y fut enterré. Il importe également de signaler le fait que soit Jaïr, soit les bourgs qui portent son nom figurent aussi dans Nombr. **32** 41, Deut. **3** 14, Jos. **13** 30, I Rois **4** 13 et I Chron. **2** 22.

12. Schamgar (3 31).

L'occasion est favorable pour faire observer que les difficultés soulevées par un passage biblique sont loin d'être en

proportion de sa longueur. Schamgar, avec son unique verset, joue un rôle plus important et occupe une place plus considérable dans les discussions sur la composition du livre des Juges que ne le fait Samson avec ses 4 chapitres. On a beau le classer dans la catégorie des petits juges ; il n'en demeure pas moins pour cela très différent des autres. On ne connaît ni sa provenance, ni le lieu de sa sépulture ; on ignore le nombre des années pendant lesquelles il a agi ; il n'est pas dit non plus qu'il a jugé Israël, mais qu'il l'a délivré. Par contre, nous savons contre quels ennemis il lutta ; « il battit les Philistins, 600 hommes, avec un aiguillon à bœufs ». Son nom n'a rien d'hébreu ; c'est bien plutôt une appellation héthienne. Quant à Anath, ce mot bien connu désigne une déesse cananéenne. Rappelons en outre que le cantique de Débora (**5** 6) parle des jours de Schamgar, fils d'Anath, dans un contexte où l'on s'attend à rencontrer la mention d'un oppresseur étranger et non celle d'un libérateur d'Israël. Il faut d'ailleurs constater que le verset consacré à Schamgar s'interpose brusquement au milieu d'un enchaînement parfaitement suivi ; **4** 1 fait tout naturellement suite à **3** 30. Or, dans certains manuscrits des Septante, la place assignée à Schamgar est tout autre : on le trouve à la fin du ch. **16**, après l'histoire de Samson, et il faut reconnaître qu'à cet endroit, en pleine période d'oppression philistine, le haut fait qui lui est imputé cadre infiniment mieux avec la situation générale.

On peut donc conjecturer que la place primitivement occupée par l'exploit de l'homme armé d'un aiguillon contre les Philistins était à la fin de la série des juges ; lorsque son nom eut été transformé en celui de Schamgar, on le transféra là où le texte hébreu le fait figurer, afin de préparer le terrain pour la mention qu'en fait le chant de Débora. La longueur de l'intervalle entre Ehud et Débora se prêtait d'ailleurs tout particulièrement à l'insertion d'un personnage intermédiaire. Est-il tout à fait impossible de retrouver le véritable nom du champion israélite ? Peut-être, comme l'ont suggéré certains commentateurs, II Sam. **23** 11-12 jette-t-il quelque lumière sur ce sujet. En effet, il y est question d'un

héros qui « battit les Philistins » et qui portait le nom de Schamma, fils d'Agué. Ce nom ou plutôt ces deux noms présentent une frappante analogie avec Schamgar et Anath. Aussi, sans nous dissimuler la difficulté chronologique, serions-nous tenté de ne pas repousser à priori une explication qui, pour être hypothétique, se recommande pourtant comme ingénieuse et plus ou moins plausible.

§ **117** En analysant l'histoire des douze juges, telle qu'elle est parvenue jusqu'à nous, nous nous sommes abstenu de rechercher et de déterminer quelle était, en l'état actuel des textes, la part à attribuer au rédacteur. Nous avons réservé ce point pour une étude d'ensemble qu'il faut maintenant entreprendre et qui est inséparable de l'examen du problème chronologique.

Rd s'est fait déjà suffisamment connaître à nos lecteurs par le rôle qu'il s'est assigné à lui-même dans le morceau **2** 6-**3** 6, où il a clairement énoncé son programme et révélé à quel point de vue il envisageait l'histoire. Mis au courant de sa conception générale, avertis que les événements se déroulent pour lui dans un ordre toujours le même, nous pouvons prévoir qu'il fera l'application de son système aux biographies successives des juges, pour peu que celles-ci s'y prêtent le moins du monde. Nous ne serons donc point surpris de retrouver sa main au début et à la fin de chacun des récits concernant les grands juges. La formule stéréotype : « les enfants d'Israël firent (ou recommencèrent à faire) ce qui est mal aux yeux de l'Eternel » (**3** 7, 12, **4** 1, **6** 1, **10** 6, **13** 1) est naturellement son œuvre. Il en est de même de la phrase par laquelle, après avoir décrit l'exploit libérateur d'un héros, il ajoute que le pays fut en repos pendant un certain nombre d'années (**3** 11, 30, **5** 31, **8** 28) ; à propos de Jephthé et de Samson, et en raison de circonstances particulières, la rédaction adoptée est différente (**11** 33, **12** 7, **15** 20, **16** 31).

Toutefois Rd ne s'est pas borné à introduire et à clore les histoires des juges comme nous venons de l'indiquer. Son intervention est encore visible dans l'emploi de l'expression : « les enfants d'Israël crièrent à l'Eternel, et l'Eternel suscita

un libérateur aux enfants d'Israël » (**3** 9, 15). Pour Débora (**4** 3) comme pour Gédéon (**6** 6) il est dit seulement : « les enfants d'Israël crièrent à l'Eternel »; l'apparition du libérateur est décrite d'une façon plus circonstanciée que par un seul membre de phrase. Mais dans le cas de Gédéon, Rd insère toute une péricope (**6** 7-10), rapportant l'envoi d'un prophète aux Israélites et son discours rédigé dans un langage nettement deutéronomistique. Il faut aussi vraisemblablement attribuer à Rd le jugement défavorable porté sur la conduite de Gédéon (**8** 27b). Un morceau plus étendu qui provient assurément de la plume du rédacteur est **10** 6-16 ; pour le composer Rd a utilisé les données plus brèves de la source à laquelle il a puisé l'histoire de Jephthé, mais il les a développées à sa manière ; voir en particulier 10-16. Le message de Jephthé au roi des Ammonites (**11** 15-27) porte également les caractères très manifestes de la rédaction deutéronomistique. En revanche, dans l'histoire de Samson le rôle de Rd se réduit au minimum, à savoir aux formules initiale et terminale susmentionnées. Il faut en effet constater que Samson s'adapte beaucoup moins que les autres grands juges au cadre favori de Rd : il n'a pas à proprement parler délivré Israël ; sa carrière a été une longue lutte, finalement couronnée d'insuccès, et de son fait il n'y a pas eu de période de repos pour Israël.

L'exemple d'Othniel montre que, même en l'absence de données circonstanciées et d'une vraie biographie, il a été possible à Rd de faire entrer un juge dans le plan général de son œuvre. Plusieurs commentateurs en infèrent que, s'il avait connu les petits juges, il leur aurait fait subir le même traitement; ils concluent de là qu'il les a ignorés, et que c'est une autre main qui les a ultérieurement incorporés au livre des Juges. A cette argumentation on peut objecter, ce nous semble, que les deux cas sont différents. Que fallait-il à Rd pour pouvoir assigner à un juge une place dans son système ? Deux choses : le nom de l'oppresseur étranger et la durée de sa tyrannie sur Israël. Ces deux renseignements, il les possédait pour Othniel, mais non pas pour les petits juges. Le problème demeure donc insoluble, et l'on ne peut

prouver ni que Rd ait ignoré les petits juges, ni qu'il les ait connus, à moins que l'examen des données chronologiques ne fournisse un résultat plus positif à cet égard.

§ **118**. Si l'on additionne tous les chiffres cités dans le livre des Juges, on obtient un total de 410 ans, qui se décompose comme suit :

3 8.	Asservissement à Couschan . . .	8 ans.
3 11.	Othniel ; repos de	40 »
3 14.	Asservissement à Eglon	18 »
3 30.	Ehud ; repos de	80 »
4 3.	Asservissement à Jabin	20 »
5 31.	Débora ; repos de	40 »
6 1.	Asservissement aux Madianites . .	7 »
8 28.	Gédéon ; repos de	40 »
9 22.	Règne d'Abimélec	3 »
10 2.	Thola	23 »
10 3.	Jaïr	22 »
10 8.	Asservissement aux Ammonites . .	18 »
12 7.	Jephthé.	6 »
12 9.	Ibtsan	7 »
12 11.	Elon.	10 »
12 14.	Abdon	8 »
13 1.	Asservissement aux Philistins . .	40 »
15 20 (**16** 31).	Samson	20 »

Je dois avouer la répugnance que j'éprouve à faire le total de chiffres aussi manifestement hétérogènes, d'autant plus que rien n'indique, de la part de l'auteur du livre, la prétention de donner une chronologie suivie et complète. Il est une catégorie de chiffres dans le tableau ci-dessus qui font l'effet de nombres ronds ; ce sont ceux qui ont rapport à Othniel, à Ehud, à Débora, à Gédéon, à l'oppression philistine et à Samson. Le chiffre 40 prédomine ; on en trouve une fois le double 80, une autre fois la moitié 20. La judicature d'Eli (I Sam. **4** 18), le règne de David (II Sam. **5** 4) et celui de Salomon (I Rois **11** 42) ont exactement la même durée de 40 ans. Rappelons encore à ce propos que la vie de Moïse

est divisée en trois périodes de 40 ans chacune, dont la dernière coïncide avec le séjour d'Israël au désert. Enfin, dans un passage fréquemment cité (I Rois **6** 1), mais qui est une adjonction tardive, probablement absente du texte primitif des Septante, il est dit que de la sortie d'Egypte à la construction du temple il s'est écoulé 480 ans, soit 12 fois 40. Or, comment ce chiffre peut-il avoir été obtenu, si ce n'est par le calcul des générations? Les généalogies donnent, de l'époque de Moïse à celle de Salomon, 12 chaînons successifs. Que l'on compte la génération à 40 ans, et qu'on multiplie par 12, on arrive aux 480 ans de I Rois **6** 1. Il ne saurait donc y avoir de témérité à supposer que là où nous voyons intervenir, d'une façon pour ainsi dire chronique, ce chiffre de 40 ans, nous avons affaire non pas à une indication précise, mais à une notion plus générale et plus vague. Le sens de l'expression, plusieurs fois répétée: « le pays fut en repos pendant 40 ans », serait donc que pendant une génération environ il y eut paix pour Israël. Après l'exploit d'Ehud, cet état de choses prospère se serait prolongé davantage, ce qu'exprime le chiffre de 80 ans, soit deux générations. Enfin la durée de l'oppression philistine serait évaluée au double de celle de la carrière de Samson, parce que, sans aucun doute, les Philistins ont opprimé Israël avant que Samson parût sur la scène et ont continué après sa mort, et que d'autre part tout concourt à prouver que Samson a péri encore jeune.

Le seul des grands juges au sujet duquel une donnée précise aurait existé serait Jephthé qui « jugea Israël pendant 6 ans ». Ce chiffre repose certainement sur une base positive[1] Il en est de même de ceux qui marquent la durée des oppressions étrangères, à l'exception toutefois des Philistins, et qui, additionnés ensemble, donnent 8 + 18 + 20 + 7 + 18 = 71. Si d'autre part on fait le total des nombres

[1] En revanche, le chiffre énoncé dans **11** 26 (300 ans pour la période allant de la mort de Moïse jusqu'au temps de Jephthé) ne peut être considéré, semble-t-il, que comme un nombre rond, sensiblement plus élevé que la réalité, et procédant d'un calcul dû au rédacteur deutéronomistique.

cités à propos des petits juges[1], on obtient 23 + 22 + 7 + 10 + 8 = 70.

Plusieurs critiques modernes s'évertuent à mettre d'accord la chronologie du livre des Juges avec le chiffre de 480 ans du livre des Rois. Partant de ce dernier, ils constatent qu'il faut y faire rentrer, outre la période des juges (d'Othniel à Samson), le séjour au désert (40 ans), le temps de la conquête jusqu'à la mort de Josué (durée inconnue), l'époque d'Eli, de Samuel et de Saül (durée également indéterminée), le règne de David (40 ans), et les 4 premières années de Salomon. Ce simple aperçu suffit à démontrer que, si la période des juges demeurait inscrite pour un total de 410 ans, il resterait beaucoup trop peu (70 ans) pour tout le reste. Aussi travaille-t-on par toute sorte de moyens à réduire le plus possible les 410 ans. Les uns excluent les petits juges ; les autres défalquent les oppressions étrangères; plusieurs admettent la contemporanéité de certains juges. On arrive ainsi par des procédés variés, et tous plus ou moins arbitraires, à atteindre le but proposé. Mais tous ces calculs, dont je reconnais l'ingéniosité, me semblent pécher par la base. Ils présupposent en effet 1° que le rédacteur du livre des Juges avait un système de chronologie générale, ce qui n'est point démontré ; 2° qu'il connaissait et admettait le chiffre de 480 ans pour la période allant de l'exode au temple, ce qui est fort invraisemblable; 3° qu'il faisait entrer en ligne de compte, outre les chiffres cités dans son livre, d'autres données numériques, concernant Moïse, Josué, Eli, Samuel, Saül, David, Salomon, ce qui paraît d'autant plus incroyable que sur plusieurs de ces points les autres livres bibliques ne fournissent aucun renseignement.

A supposer même que ces tentatives de reconstituer la chronologie du livre des Juges ne fussent pas frappées d'impuissance, le seul résultat qu'elles donneraient serait de nature tout artificielle: le chiffre total (480 ans) aussi bien que les chiffres de détail (40 ans, 80 ans, etc.) ont quelque chose

[1] Il nous semble tout à fait impossible de joindre à la somme ci-dessus des petits juges, ainsi qu'on l'a fait quelquefois, les 3 ans d'Abimélec (**9 22**), qui appartiennent à un tout autre cycle, celui de Gédéon.

de purement conventionnel. Quand on voudra établir scientifiquement la durée de la période en question, il faudra prendre pour point d'arrivée le schisme, dont la date est assez bien connue, et pour point de départ la sortie d'Egypte d'après les renseignements fournis par l'égyptologie. Le résultat sera certainement moindre que 480 ans. Aussi bien, ce nombre, comme nous l'avons vu, représente 12 générations. Or l'expérience a prouvé que, si les anciens comptaient la génération à 40 années, cette évaluation était exagérée, et qu'il est beaucoup plus juste de l'estimer à 30 années.

On comprendra sans peine qu'après cela nous n'attribuions guère de valeur aux théories qui, basées sur des considérations chronologiques, croient pouvoir en tirer des conclusions positives sur le mode de composition du livre des Juges et sur le rôle de son rédacteur. C'est pour des motifs de ce genre qu'à défaut d'autres indices de l'ordre littéraire ou proprement historique, on prétend établir que Rd a ignoré les petits juges. La démonstration nous paraît insuffisante, et nous en restons à la conclusion que nous avons déjà formulée plus haut sur ce point : le problème demeure insoluble.

§ **119**. Notre étude a porté jusqu'ici exclusivement sur le corps central du livre des Juges (**2** 6-**16** 31). Il reste à examiner la partie initiale (**1** 1-**2** 5) et la portion terminale (**17-21**) de l'ouvrage.

Prologue : 1 1-2 5.

Le prologue — c'est ainsi que nous désignerons le premier de ces deux morceaux, — est un bref récit de la conquête et du partage de Canaan par les Israélites, rédigé dans un but déterminé et à un point de vue spécial. Le but est de préparer l'histoire des temps postérieurs ; la narration n'est donc pas conçue comme ayant sa raison d'être en elle-même, mais comme devant servir à déblayer le terrain pour l'intelligence des faits subséquents. Quant au point de vue spécial, on peut le caractériser en disant que dans ce récit de la conquête l'accent est mis non pas sur les tâches accomplies, mais au contraire sur celles qui sont demeurées en souffrance ;

en d'autres termes, ce qui est mis en relief, ce sont les lacunes et les omissions dans l'œuvre entreprise par les tribus d'Israël de s'assujettir intégralement le territoire cananéen.

Si tels sont le programme et la teneur de ce prologue, il apparaît à première vue que ce document doit constituer un ouvrage parallèle au livre de Josué. Cette appréciation, qui est juste au point de vue des faits, est encore confirmée par la remarque, facile à faire, que les deux récits en question présentent d'incontestables coïncidences de forme : on rencontre dans Jug. **1** 1-**2** 5 plusieurs passages, de dimensions inégales, qui se trouvent aussi dans le livre de Josué.

Toutefois, l'assertion ci-dessus vient se heurter à un obstacle en apparence insurmontable: d'après les premiers mots du livre des Juges, les événements rapportés dans les lignes qui suivent se seraient tous passés « après la mort de Josué ». Le livre de Josué au contraire se termine par la mention de la mort de son héros, et tous les incidents de la période conquérante sont ainsi présentés comme s'étant produits encore de son vivant. Il y a là une contradiction manifeste, les mêmes faits ne pouvant être attribués à la fois à deux époques différentes, l'une avant, l'autre après la mort de Josué. On cherche souvent à échapper à cette difficulté en donnant tout simplement tort au livre de Josué ; celui-ci ayant certainement la tendance de concentrer sur le nom de son personnage principal tous les exploits accomplis lors de l'invasion de la Terre Promise, on lui impute aisément d'avoir fait rentrer dans le même champ d'action maint et maint haut fait survenu plus tardivement. En réponse à cette hypothèse, on peut bien accorder que le livre de Josué anticipe çà et là sur des temps ultérieurs ; mais il semble pourtant inadmissible que toute l'œuvre de la conquête, à peu de chose près, ait été effectuée alors que Josué n'était plus. Or c'est à ce résultat que l'on est forcément conduit si l'on part de l'idée que Josué avait déjà disparu de la scène quand se produisirent les faits enregistrés dans Jug. **1**. Qu'on veuille bien en effet les examiner de près, et l'on s'assurera qu'ils embrassent, au moins implicitement, tout l'essentiel de l'œuvre conquérante.

Il nous semble préférable de chercher sur une autre voie la solution de ce problème. Le prologue du livre des Juges a certainement été composé pour servir d'introduction historique aux événements rapportés dans le corps proprement dit de cet ouvrage. Or le point de départ de ce dernier est précisément la mort de Josué (**2** 6-9). Voilà donc un préambule qui serait destiné à décrire une situation antérieure à une date déterminée et importante, et qui prendrait cette même date comme point de départ de son exposé ! D'après le propre témoignage du livre des Juges, les faits rapportés dans **1** 1-**2** 5 seraient à la fois antérieurs et postérieurs à un seul et même événement ! La véritable difficulté est là, et le livre de Josué peut être momentanément laissé hors de cause.

Etant donné que le corps central du livre des Juges mentionne dès ses premières lignes la mort de Josué, l'auteur du prologue ne peut avoir eu d'autre intention que de relater des circonstances plus anciennes. Les détails qu'il donne, et qui sont en corrélation avec les entreprises dirigées par les diverses tribus contre toutes les régions du pays, peuvent donc légitimement être envisagés comme formant partie intégrante de la grande œuvre dont Josué fut l'âme. Et l'on est conduit à mettre en doute l'authenticité des premiers mots du livre : « Après la mort de Josué ». Ceux-ci peuvent très bien avoir été introduits dans le texte lorsque le livre des Juges est venu prendre place, dans le recueil des Saintes Ecritures, à la suite du livre de Josué. On aurait ainsi affaire à un raccordement artificiel, très immotivé, mais du moins explicable. Au reste on en comprendra encore mieux l'origine si, au lieu d'admettre qu'il n'y avait primitivement dans le texte aucune indication de ce genre, on suppose que le prologue débutait, dans sa forme première, par les mots: « Après la mort de Moïse.... » Quoi de plus naturel, en effet, que de vouloir esquisser à grands traits la physionomie de cette époque de transition qui va de la mort de Moïse à celle de son successeur [1] ? Ainsi compris, le prologue, et par con-

[1] Dans cette hypothèse, on serait tenté de se demander, avec plusieurs exégètes, si dans **1** 22b la leçon primitive n'était pas plutôt « Josué » que « Yahvé ». Le texte hébreu ne dit pas en effet comme nos versions : « Et

séquent le livre des Juges tout entier, ferait directement suite aux dernières lignes du Deutéronome, le parallélisme entre Jug. **1** et le livre de Josué serait complet, et il ne subsisterait guère entre eux d'autres divergences que celles dues au but et au point de vue spécial des deux écrivains.

Pour en venir au détail des informations fournies par le prologue, il faut noter d'abord la campagne des tribus coalisées de Juda et de Siméon dans la contrée méridionale (**1** 1-20). Les v 10-15 sont les mêmes que Jos. **15** 14-19 et le v 20 est parallèle à Jos. **15** 13, avec quelques variantes : ainsi l'emploi des noms de Caleb et de Moïse au lieu de ceux de Juda et de Josué.

Le v. 21 fait pendant à Jos. **15** 63, en substituant Benjamin à Juda ; ces deux passages ne s'accordent du reste guère avec Jug. **1** 8. De même, Jug. **1** 18, qui sous sa forme actuelle affirme la conquête de trois des principales villes philistines, est en désaccord formel avec les autres données que nous possédons sur ce sujet, et pourrait avoir été originairement rédigé dans le sens opposé[1].

Les détails donnés dans Jos. **17** 11-13, concernant les villes fortes de la plaine de Jizréel, et dans Jos. **16** 10, au sujet de Guézer, se retrouvent dans Jug. **1** 27-28 et 29.

On se demandait autrefois si Josué avait emprunté aux Juges ou bien les Juges à Josué, et ces deux suppositions inverses soulevaient l'une et l'autre de sérieuses difficultés. Il n'est plus nécessaire d'y avoir recours, l'hypothèse d'une source commune étant admise. Cette source paraît être JE, et plus particulièrement E. Il resterait à expliquer les légères différences que présentent les textes parallèles ; les unes peuvent provenir du point de vue auquel se place l'auteur de l'une ou de l'autre rédaction, ainsi la mention de Juda au

l'Eternel fut avec eux ». Il dit : « tandis que Yahvé était avec eux », expression singulière à coup sûr. On comprendrait qu'une fois la décision prise de faire envisager tous les faits énoncés dans le prologue comme postérieurs à la mort de Josué on ait fait disparaître son nom du v. 22.

[1] Dans ce v. 18 nos versions rajoutent de nouveau un « encore » ou un « aussi » qui n'est pas dans l'original. Comp. plus haut p. 82, n. 2, et p. 262, n. 1.

lieu de Benjamin, de Caleb au lieu de Juda, de Josué au lieu de Moïse; les autres demeurent problématiques.

Le prologue se termine par un morceau d'un genre tout autre: une sévère répréhension adressée aux Israélites par l'ange de l'Eternel. L'auteur du prologue tire ainsi la conclusion des faits qu'il a réunis dans son exposé préalable. L'application qui s'en dégage se trouvera illustrée par toute l'histoire des juges.

Il faut reconnaître qu'à certains égards le prologue fait double emploi avec l'introduction de Rd (**2** 6-**3** 6); mais sur beaucoup de points il fournit des données originales et utiles, que nous ne posséderions pas sans lui. Son existence constitue donc un réel enrichissement de nos connaissances: il facilite l'intelligence de la période des juges et complète en leur servant de contrôle les notions que nous retirons du livre de Josué.

Appendice : 17-21.

§ **120.** A la suite de l'histoire des juges sont racontés deux épisodes relatifs à la même époque. Réunis, ils forment ce que l'on est convenu d'appeler l'appendice du livre des Juges. Un refrain caractéristique s'y fait entendre: « En ce temps-là il n'y avait point de roi en Israël » (**17** 6, **18** 1, **19** 1, **21** 25). Le premier et le dernier de ces passages ajoutent encore la phrase: « Chacun faisait ce qui lui semblait bon ». Le sens de cette formule n'est point douteux: celui qui l'a écrite ainsi à plusieurs reprises exprime par là sa désapprobation nettement caractérisée à l'égard du régime de décentralisation auquel Israël était soumis avant l'institution de la royauté, et considère manifestement celle-ci comme un réel progrès. Les faits rapportés dans l'appendice sont en effet des plus regrettables, et l'on comprend l'impression qu'ils ont produite sur l'auteur du refrain.

N'était ce trait commun, qui provient d'une main étrangère, les deux épisodes sont aussi distincts que possible l'un de l'autre : ils diffèrent par le style, par la manière de présenter les faits, par le point de vue historique et théologique. Il convient donc de les traiter séparément.

Premier épisode : 17-18.

Un Ephraïmite, nommé Mica, a dans sa maison un sanctuaire, desservi d'abord par un de ses fils, puis par un jeune lévite de Bethléhem. Cinq hommes de la tribu de Dan, envoyés comme explorateurs dans le nord, font au passage la connaissance du lévite ; puis, arrivés à Laïs, ils voient dans cette ville une proie facile à conquérir. L'expédition s'organise et se met en route. Malgré les protestations de Mica, les Danites emportent avec eux les images de son sanctuaire et emmènent le prêtre qui les suit volontiers. Ils s'emparent de Laïs, s'y installent, lui donnent le nom de Dan et y établissent un sanctuaire avec le prêtre et les objets enlevés à Mica.

Cette narration, pour autant qu'elle se rapporte à la migration des Danites, correspond à un passage beaucoup plus court du livre de Josué (**19** 47) ; celui-ci présente la curieuse particularité de donner à la ville conquise le nom de Léschem, ce qui semble exclure la possibilité de le considérer comme un résumé emprunté au livre des Juges.

Les ch. **17** et **18** présentent un caractère plutôt archaïque ; les chiffres n'ont pas encore subi le grossissement qu'on rencontre plus tard. La tribu de Dan — qui, d'après les recensements sacerdotaux du livre des Nombres (**1** 39, **26** 43), aurait compté plus de 60 000 guerriers au temps de Moïse, — se trouve ici cantonnée dans deux villages (**18** 2, 8, 11 ; comp. **13** 2, 25, **16** 31), et l'exode accompli pour transférer ailleurs le trop-plein de la population ne met en mouvement que 600 hommes armés. La façon dont il est parlé du sanctuaire de Mica et du lévite attaché à son service est également caractéristique. Le narrateur n'exprime aucun blâme à propos d'actes et de procédés qu'une époque postérieure aurait sévèrement réprouvés : il envisage évidemment la conduite de Mica, celle du lévite et celle de la tribu de Dan comme naturelles et conformes aux mœurs du temps. Nous avons donc affaire dans ces deux chapitres à un morceau ancien, qui n'a pas été retouché et qui, à l'exception du refrain royaliste susmentionné, est demeuré exempt de toute

opération rédactionnelle, deutéronomistique ou autre. La fin du ch. **18** permet d'assigner une date à la composition de ce morceau ; il y est dit en effet (v. 30) que le sacerdoce des Danites fonctionna « jusqu'à la déportation du pays », ce qui conduit jusqu'en 722, date de la destruction du royaume de Samarie, ou du moins jusqu'au temps de Tiglat-Piléser III (II Rois **15** 29), une dizaine d'années plus tôt.

On s'est quelquefois demandé ce qui en était de l'unité du récit, et si certains indices ne révélaient pas l'emploi de deux sources. Il semblerait en effet que **17** 5 répète sous une autre forme le verset précédent, et qu'un phénomène analogue de répétition se rencontre dans **18** 30, 31. Mais ces détails ont trop peu d'importance pour pouvoir contrebalancer l'impression d'ensemble produite par le récit, qui paraît écrit d'un seul jet[1].

Second épisode : 19-21.

§ **121.** Il s'agit également ici d'un lévite et d'une entreprise guerrière ; les noms de la montagne d'Ephraïm et de Bethléhem de Juda sont aussi prononcés. Mais là s'arrêtent les ressemblances, qui sont purement accidentelles. En revanche les différences de fond et de forme sont considérables.

Voici l'analyse de ce morceau. Un lévite revenant de Bethléhem avec sa femme arrive le soir à Guibea de Benjamin où se passent durant la nuit des scènes de luxure et de violence. Le lendemain le lévite, emportant le cadavre de son épouse, regagne sa demeure et, sur son initiative, tout Israël se rassemble à Mitspa. Une campagne de vengeance est entreprise contre la tribu de Benjamin, qui se solidarise avec Guibea. Après deux défaites les Israélites sont enfin victorieux et massacrent tous les Benjamites à l'exception de 600 hommes. Le dernier chapitre raconte comment les Benjamites survi-

[1] Une particularité graphique dans le texte hébreu de **18** 30, portant sur la lettre *n*, tendrait à faire admettre que la leçon originale était Mosché et non pas Manassé : ainsi le jeune lévite Jonathan, fils de Guerschom (comp. Ex. **2** 22, **18** 3), serait le petit-fils de Moïse lui-même. Voir plus haut, p. 134.

vants purent être pourvus de femmes et reconstituèrent la tribu presque anéantie.

Il importe de distinguer avec soin les divers éléments qui entrent dans la composition de ce morceau. Le ch. **19** ne présente aucune trace d'une combinaison de documents différents ; la narration se poursuit d'une façon continue ; elle ne renferme aucun trait qui soit en désaccord avec l'époque ancienne où se passent les incidents décrits. Mais dès que l'on arrive au ch. **20** un changement marqué se produit. On voit apparaître « l'assemblée », qui « se réunit comme un seul homme devant l'Eternel » ; c'est l'action collective du peuple tout entier, envisagé comme une unité, ainsi que nous l'avons vu dans certaines portions du livre de Josué. Et les gros chiffres se montrent à leur tour : 400 000 hommes de guerre répondent à l'appel et entrent en campagne. Dans les deux premières batailles, il tombe, du côté israélite seulement, 22 000, puis 18 000 hommes. Dans la troisième rencontre 10 000 hommes d'Israël mettent à mort 25 000 Benjamites. Nous sommes bien loin des 600 Danites de l'épisode précédent et même des 40 000 guerriers qui, d'après le cantique de Débora (**5** 8), constituaient la totalité des troupes d'Israël ; bien loin encore des 10 000 hommes de Barak (**4** 14) et des 32 000 de Gédéon (**7** 3).

En outre le récit de la campagne contre Benjamin présente les caractères les plus évidents d'une combinaison de deux documents. Comparez à cet égard **20** 29-36a avec 36b-46. La répétition porte jusque sur les détails ; les mêmes chiffres sont énoncés deux fois [1] Il est clair que nous avons ici devant nous, non pas même mélangés, mais simplement juxtaposés,

[1] Il ne faut pas se laisser induire en erreur par nos traductions, qui masquent par certains artifices le sens naturel du texte original. Celui-ci, pour citer deux exemples, dit au v. 36 : « Et les fils de Benjamin virent qu'ils étaient battus. Et les hommes d'Israël cédèrent du terrain à Benjamin, car ils se confiaient dans l'embuscade qu'ils avaient placée contre Guibẹa » ; et au v. 39 : « Et les hommes d'Israël firent volte-face dans la bataille, et Benjamin commença à faire des victimes parmi les hommes d'Israël, environ 30 hommes ; car ils dirent... etc. » On peut voir ce que ces phrases deviennent dans Ostervald, Segond, etc.

deux récits parallèles et concordants d'un seul et même événement. Il est très probable, pour ne pas dire plus, que la même dualité se retrouve au ch. **21**, qui raconte successivement de deux façons différentes comment on s'y prit pour assurer le relèvement de la tribu décimée. Ici, c'est Jabès en Galaad qui fournit la solution désirée ; là, c'est Silo. Dans le premier cas ce sont les Israélites qui agissent collectivement au profit des Benjamites ; dans l'autre, ces derniers sont eux-mêmes les acteurs. Ce second récit présente un caractère plus prime-sautier et plus archaïque que l'autre. Le v 14b doit être considéré comme un raccordement rédactionnel.

Ainsi nous avons dans ces trois chapitres un fond ancien présentant une grande analogie avec les sources J et E du Pentateuque, sans qu'il soit possible de dire s'il faut l'identifier avec l'un ou l'autre de ces documents. Sur cette base ancienne, un travail d'élargissement a été effectué dans l'esprit du Document sacerdotal. Non seulement certaines conceptions, mais aussi les expressions employées rappellent P et le livre des Chroniques. Il faut noter entre autres, à ce point de vue, la remarque incidente de **20** 27b-28a, relative à l'arche et à Phinées, petit-fils d'Aaron, et la mention faite dans **21** 12 du « campement à Silo qui est dans le pays de Canaan ». Mais même en admettant que le récit primitif ait été retravaillé par un éditeur de l'école de P, on n'arrive point à supprimer toutes les difficultés ; le problème est plus complexe encore. Il faudrait expliquer la consultation de Dieu à Béthel (**20** 18, 26, **21** 2 ss.), l'autel qui y est dressé, les holocaustes et les sacrifices d'actions de grâces que le peuple y offre ; ce sont là des données qu'un auteur sacerdotal non seulement ne peut avoir introduites, mais devrait avoir pris à tâche d'éliminer La dualité des narrations relatives à la bataille décisive n'est pas moins embarrassante. Il n'est donc pas exagéré de dire que ces trois chapitres soulèvent des questions particulièrement délicates et auxquelles il est impossible de donner une réponse satisfaisante.

Ce que l'on peut affirmer, c'est que, de tout le livre des Juges, la portion la plus récente, la seule où se fasse sentir l'influence de l'esprit sacerdotal, c'est ce second épisode de

l'appendice. Et comme, d'autre part, le premier épisode, quoique beaucoup plus ancien quant à sa rédaction, se trouve pourtant lié au deuxième par le refrain que nous avons signalé, l'appendice en son entier ne peut avoir été adjoint au reste du livre qu'à une époque tardive, postérieure à l'exil. Est-ce la même main qui, au même moment, a placé le prologue en tête de l'ouvrage ? Cela n'est point impossible. On a même cru parfois discerner certains rapports entre l'appendice et le prologue. Mais il serait prématuré, en l'état actuel des recherches critiques, de formuler à ce sujet autre chose qu'une supposition [1].

[1] En terminant ce chapitre, je tiens à donner sans plus de retard une indication bibliographique importante. Nous sommes très pauvres en travaux exégétiques concernant l'A. T., dans la littérature théologique contemporaine de langue française ; aussi est-ce un privilège que de pouvoir signaler l'apparition récente d'un commentaire biblique de la plus haute valeur, celui du P. M.-J. Lagrange, intitulé : *Le Livre des Juges*, Paris 1903.

CHAPITRE III

Le livre de Samuel.

§ **122.** On est habitué à dire : « les livres de Samuel », parce que, effectivement, dans nos Bibles modernes, comme dans la version des Septante et dans les éditions imprimées de l'A. T hébreu, la division en deux de cet écrit biblique est constamment pratiquée. Mais il s'agit ici d'une question de pure forme. L'ouvrage constitue un tout, une unité, et n'a été partagé que pour des motifs extérieurs. Trop considérable pour n'occuper qu'un seul volume, il a été dédoublé, sans que cette circonstance doive entraîner des illusions à ce sujet. En apparence, il y a deux livres, mais, au point de vue de leur composition, ils n'en font qu'un. Les juifs les ont pendant longtemps considérés ainsi, et les notes massorétiques qui accompagnent chacun des écrits de l'A. T se trouvent rassemblées à la fin du second livre pour tout l'ensemble de l'ouvrage. C'est au commencement du XVIe siècle que, pour la première fois, dans l'édition de Bomberg (1517), la division en deux livres a été introduite dans la Bible hébraïque. Elle semble, en revanche, avoir existé beaucoup plus anciennement dans la version grecque, où toutefois on appelait ces livres non pas livres de Samuel, mais Ier et IIe livres des Règnes (*βασιλειῶν*), auxquels nos livres des Rois faisaient suite comme IIIe et IVe livres[1]. Notre nomenclature

[1] Il importe de ne pas perdre de vue ce fait, car fréquemment, dans la littérature catholique, les livres de Samuel sont cités sous le nom de I et II Rois.

actuelle emprunte donc d'un côté à l'hébreu le nom général de l'ouvrage, Samuel, et d'autre part au grec la division en deux.

Le titre employé par les Septante s'explique aisément : il s'agit en effet des règnes de Saül et de David. Celui qu'ont adopté les juifs peut également se justifier, le personnage de Samuel étant au premier plan dans toute la partie initiale de l'ouvrage et ayant exercé une influence prépondérante aussi bien sur les événements du règne de Saül que sur les débuts de la carrière de David. Il semble improbable que le judaïsme ait voulu, à l'origine de cette dénomination, attribuer à Samuel la composition du livre auquel on donnait son nom : le fait que sa mort est rapportée déjà dans I **25** 1 paraît s'y opposer d'une façon décisive. Toutefois cette considération n'a pas empêché le rabbinisme postérieur de passer outre et de proclamer Samuel l'auteur d'un ouvrage dont la moitié pour le moins relate des événements survenus après sa mort.

Remarquons encore, à propos du partage en deux livres, qu'il a été effectué d'une façon heureuse, la coupure intervenant après le récit de la mort de Saül.

La narration du livre de Samuel embrasse une période beaucoup moindre comme étendue que celle du livre précédent. Elle part de la naissance de Samuel pour aboutir à la fin du règne de David, et ne dépasse par conséquent pas un siècle. Il semblerait naturel de prendre comme divisions historiques de cette époque les noms des hommes importants qui s'y sont succédé. Mais on s'aperçoit bien vite qu'il ne peut être fait ainsi. En effet, l'activité de Samuel se prolonge au delà de l'avènement du premier roi, et Saül à son tour ne disparaît de la scène que longtemps après l'apparition de David. On est conduit par conséquent à partager le livre de la façon suivante : 1° Samuel (I **1-7**). 2° Samuel et Saül (I **8-15**). 3° Saül et David (I **16-31**). 4° David et Ischboscheth (II **1-4**). 5° David (II **5-20**). Appendice (II **21-24**).

La composition et la rédaction du livre de Samuel soulèvent des questions en grand nombre qu'il va falloir examiner. Notre étude sera grandement facilitée par l'expérience ac-

quise en analysant les livres précédents. Nous allons en effet retrouver dans Samuel des sources, sinon identiques, du moins analogues à celles que nous avons rencontrées jusqu'ici. L'histoire racontée dans le livre de Samuel procède en majeure partie de deux documents, qui présentent une ressemblance frappante l'un avec le Yahviste du Pentateuque, l'autre avec l'Elohiste. Leurs deux narrations se trouvent utilisées concurremment, ce qui constitue à coup sûr un enrichissement d'informations ; toutefois cet avantage est inséparable de certains inconvénients, déjà remarqués dès longtemps et consistant en répétitions et en divergences. La main d'un rédacteur a combiné ces deux grandes sources. Puis est intervenue l'école deutéronomistique qui, sur une moindre échelle que dans le livre des Juges, mais d'une façon pourtant appréciable, a marqué le livre de Samuel de son empreinte. Enfin diverses adjonctions plus tardives sont encore venues grossir l'ouvrage, et des retouches, portant le cachet de l'époque postexilique, sont reconnaissables çà et là.

Le texte même du livre de Samuel est un des plus défectueux de tout l'A. T ; il renferme un nombre disproportionné de passages où la main des copistes a défiguré le sens de l'original. Dans un semblable cas, la comparaison avec la version alexandrine prend une importance exceptionnelle. Or, précisément dans le livre de Samuel, les divergences entre le texte massorétique et la traduction grecque sont considérables ; nous en noterons quelques-unes en temps et lieu.

Première partie : Samuel (I 1-7).

§ **123**. Les premières pages du livre présentent une certaine homogénéité, en ce sens que nous n'y rencontrons point d'éléments empruntés à la source yahviste. Le document élohiste est seul en cause ; mais il ne s'ensuit pas que la narration soit d'un seul jet, et nous aurons au contraire à discerner des matériaux de provenances quelque peu diverses, quoique tous rassemblés par E.

Un premier morceau va de **1** 1-4 1a. Il a un caractère évidemment fragmentaire et semble avoir été détaché ou extrait

d'un récit plus étendu, qui traitait des événements antérieurs. En effet le prêtre Eli et ses fils sont introduits dans la narration comme s'ils étaient des personnages déjà connus (**1** 3, 9).

Le ch. **1** décrit le pèlerinage annuel à Silo, accompli par l'Ephraïmite Elkana et sa famille, la stérilité d'Anne son épouse, sa prière et son vœu de consacrer son enfant à l'Eternel, son exaucement et la présentation du petit Samuel au sanctuaire.

La suite du récit se trouve dans **2** 11. Auparavant, une main inconnue et probablement très tardive a inséré (**2** 1-10) un cantique placé dans la bouche d'Anne et qui n'a aucun rapport avec la situation historique. Autant ce morceau, qui est fort beau, aurait sa place toute marquée dans le Psautier, autant il est peu fait pour celle qu'il occupe. On remarquera qu'il célèbre une délivrance, accordée par l'Eternel contre des ennemis (v. 1) et qu'il parle du roi (v. 10) ; ce qui a paru créer un lien entre Anne et ce poème, c'est, au v. 5, la mention de la femme stérile ; mais, examiné de près, ce rapprochement même se montre illusoire (comp. **2** 21).

A partir de **2** 12 nous avons la caractéristique des fils d'Eli et de l'attitude de leur père à leur égard (12-17, 22-25), mêlée à des détails sur le jeune Samuel et ses parents (18-21, 26). Quant au discours d'un homme de Dieu adressé à Eli (27-36), c'est le développement deutéronomistique d'un thème plus ancien; des éléments archaïques s'y rencontrent à côté d'indices d'époque plus récente; la conclusion en est la substitution de Tsadok à Abiathar.

Le ch. **3** renferme le récit bien connu du triple appel nocturne entendu par Samuel. Les v. 11-14, indispensables à la narration, sont probablement l'extension d'un texte original que le rédacteur deutéronomistique a remanié. Les derniers versets du chapitre présentent Samuel comme prophète, résidant à Silo et reconnu de tout Israël. **4** 1a se rattache à ce qui précède.

Avec **4** 1b commence un morceau sensiblement différent de celui que nous venons d'analyser. De lui aussi on peut affirmer que c'est un fragment emprunté à une histoire plus

complète. Il commence d'une façon brusque, sans que ce début se rattache à quoi que ce soit dans les pages précédentes, où il n'a été nullement question des Philistins. Nous sommes donc soudain transportés sur un champ de bataille; Israël vaincu fait venir au camp l'arche de l'alliance; dans une seconde rencontre, les Philistins demeurent de nouveau victorieux, l'arche est prise, les fils d'Eli périssent. Apportée à Silo, la nouvelle du désastre cause la mort d'Eli. Celui-ci, ajoute le v. 18b, « jugea Israël 40 ans ». Les Septante disent « 20 ans ». Cette indication chronologique est assez surprenante; nulle part ailleurs, le rôle de juge n'est assigné à Eli. On se demande s'il ne s'agit pas ici d'une adjonction tardive, visant à établir une relation entre la carrière d'Eli et les 40 ans d'oppression philistine de Jug. **13** 1; la leçon des Septante s'expliquerait par le fait que les 20 ans de Samson (Jug. **15** 20, **16** 31) seraient déduits des 40.

Les destinées ultérieures de l'arche sont décrites dans **5** 1-**7** 1. Cette narration a quelque chose de très suivi; c'est un échantillon remarquable d'excellente prose hébraïque qui n'a subi aucun remaniement. Il n'y a à relever, à ce point de vue, que quelques intercalations, parmi lesquelles il faut citer (**6** 19) la mention de « 50 000 hommes » à côté des 70 frappés d'une plaie[1]. Le rôle attribué aux lévites (**6** 15) est aussi considéré par quelques-uns comme le résultat d'une retouche.

Il ne faut pas négliger de noter le fait que dans ces trois chapitres (**4** 1b-**7** 1) le nom de Samuel n'est prononcé nulle part. Il n'y a donc certainement pas lieu de les considérer comme ayant fait partie d'une biographie de Samuel, ni même d'une histoire générale du temps dans laquelle Samuel aurait eu le premier rôle, comme dans **1** 1-**4** 1a et **7** 2-17. Il est plus probable qu'ils proviennent d'un recueil de récits

[1] Segond, qui a retranché ces mots, n'a pas eu tort de le faire, car il s'agit évidemment d'une glose; la construction grammaticale est incorrecte, et le but de ce grossissement démesuré est de justifier davantage l'expression: « une grande plaie ». Mais étant donné le principe de Segond, de traduire d'après le texte massorétique, il eût été normal de signaler dans une note l'omission de ce membre de phrase.

concernant les démêlés incessants des Israélites avec les Philistins. On est ainsi conduit à admettre ici deux « couches » dans la narration élohiste, l'une plus ancienne représentée par les trois chapitres **4-6**, l'autre où Samuel occupe une place prépondérante. C'est à cette dernière qu'appartient encore le morceau dont il nous reste à parler : **7** 2-17, rattaché au récit qui précède immédiatement par une phrase de construction insolite en hébreu (v. 2). Ce raccordement, avec son chiffre de 20 années, pourrait bien avoir été primitivement destiné à un autre contexte. Quoi qu'il en soit de ce début, le reste du récit présente une coloration deutéronomistique marquée. Les faits racontés proviennent de la source E, mais ils sont coulés dans un moule qui rappelle le cadre général du livre des Juges. Samuel figure dans cette histoire comme intercesseur et sacrificateur ; le v 6 mentionne un rite peu connu, appartenant sans doute aux coutumes archaïques. Aux v 13-14 les relations entre Israël et les Philistins sont caractérisées d'une façon qui contraste singulièrement avec les récits ultérieurs (**13-14**, **17** ss.). La fin du chapitre fait de Samuel un « juge », et décrit son activité en Israël jusqu'à la fin de sa carrière ; on est surpris de ne rencontrer ici aucune indication chronologique.

Seconde partie : Samuel et Saül (I 8-15).

§ **124**. Tandis que dans les 7 premiers chapitres on ne rencontre pas la source yahviste, elle occupe une place importante dans ceux que nous abordons maintenant, et les récits qui en proviennent alternent avec ceux de la source E. J fournit : **9**, **10** 1-16, **11**, **13**, **14** ; E : **8**, **10** 17-27, **12**, **15**. Cette répartition montre quels sont les éléments procédant des deux sources principales ; elle n'exclut pas l'existence, çà et là, d'adjonctions subséquentes et rédactionnelles. Prenons d'abord le récit de J.

Son début (**9** 1 ss.) constitue une entrée en matière toute naturelle, et ne présuppose aucune donnée antérieure. Kis et son fils Saül sont mis en scène ; un peu plus loin il en est de même pour Samuel, introduit sous le titre de « voyant »

avec une note rédactionnelle expliquant ce terme. Le nom de la ville où réside Samuel n'est pas prononcé dans J. La rencontre de Samuel et de Saül ayant été décrite en détail au ch. **9**, le suivant raconte l'onction conférée au futur roi et son retour dans sa ville, Guibea. Le v. 8 anticipe sur un avenir encore éloigné en stipulant une rencontre de Samuel et de Saül à Guilgal [1]; voir **13** 8-15a. Les v. 11-12 expliquent l'origine de la locution proverbiale : « Saül est-il aussi parmi les prophètes ? » comp. **19** 24. Le v. 16 indique positivement que Saül garda le silence sur ce qui lui était arrivé ; il prépare ainsi la narration du ch. **11**. Celui-ci raconte que la ville de Jabès, assiégée par les Ammonites, fut délivrée par Saül qui se mit dans ce but à la tête de tout Israël. Les termes mêmes du récit (3-6) prouvent que Saül est encore considéré par le narrateur comme un simple particulier, poursuivant à Guibea ses travaux agricoles. Son initiative hardie et sa victoire aboutissent à sa proclamation comme roi. Les v. 12-14 semblent, il est vrai, impliquer qu'il avait été déjà question auparavant en Israël du roi Saül ; il faut dans ce cas considérer ce passage comme une tentative du rédacteur qui a combiné J et E pour raccorder le ch. **11** J avec **10** 17-27 E [2]

Après avoir raconté comment Saül devint roi, J poursuit au ch. **13** l'histoire de son règne. L'endroit a paru propice à un rédacteur (probablement deutéronomistique) pour insérer une indication chronologique, conçue dans des termes semblables à ceux des formules de ce genre qui reviennent si fréquemment dans le livre des Rois [3]. Malheureusement ce verset (**13** 1) nous est parvenu sous une forme très incomplète : « Saül était âgé de... ans lorsqu'il devint roi, et il régna 2 ans sur Israël ». Le nombre des années de la

[1] La teneur de ce verset exclut la possibilité de le mettre en rapport avec **11** 15.

[2] Il se pourrait du reste que cette prétendue allusion n'existât pas en réalité ; le verbe employé au v. 14 et que certaines de nos versions rendent par confirmer (Segond, Ostervald) ou renouveler (Bible annotée, Reuss) peut aussi se traduire par inaugurer (Perret-Gentil, Ostervald revisé).

[3] Voir aussi II Sam. **2** 10, **5** 4.

vie de Saül est omis ; quant à la durée de son règne, le chiffre deux est suspect. Peut-être est-ce le reste d'un nombre composé (12, 22, 32) ? ou bien le résultat d'une conjecture maladroite pour combler une lacune analogue à celle de la phrase précédente ? Ce verset manque d'ailleurs totalement dans les Septante, et l'on ne peut fonder sur une base aussi précaire aucun calcul chronologique sérieux[1].

Dans leur ensemble les ch. **13** et **14** décrivent la lutte inégale soutenue par Saül et sa très petite armée[2] contre les Philistins dont la supériorité numérique était écrasante ; l'armement des deux peuples était aussi très différent (**13** 19-22 ; comp. Jug. **5** 8). Le récit de la rencontre de Samuel et de Saül et de la rupture survenue entre eux (8-15a) est considéré par plusieurs commentateurs comme appartenant à une couche yahviste secondaire ; il aurait été intercalé à cette place, de même que, plus haut (**10** 8), le passage qui annonce cette même entrevue se trouve aussi à une place qui ne semble pas être la plus naturelle.

La suite de la narration au ch. **14** est tout à fait homogène. Le héros en est Jonathan ; ce fils de Saül est présenté comme adulte, tandis qu'aux ch. **9-11** Saül apparaissait encore comme un jeune homme dépendant de son père. Ce rapprochement n'est pas sans importance au point de vue chronologique. Vainqueur des Philistins à Micmasch, Jonathan participe avec Saül à une bataille décisive ; Israël triomphe de ses ennemis, mais peu s'en faut que Jonathan périsse pour avoir enfreint un vœu fait par Saül. A cette narration circonstanciée, pleine de vie et de fraîcheur, succède (47-51) un résumé succinct des guerres de Saül contre diverses nations, parmi lesquelles il faut noter Amalek (comp. **15** E), ainsi que quelques détails sur sa famille. Ces versets ont probablement été rajoutés par le rédacteur deutéronomistique. Le v. 52 en revient aux Philistins et forme la tran-

[1] Plusieurs de nos versions françaises donnent de ce verset des traductions injustifiables.

[2] Les 3000 hommes de **13** 2 et les 600 de **13** 15 contrastent étrangement avec les 330 000 que Saül conduit contre les Ammonites (**11** 8) ; les uns et les autres figurent pourtant dans le même document J.

sition avec la suite du document J, que nous retrouverons dans **16** 14-23.

§ **125.** Dans tout cet ensemble de chapitres, l'institution de la royauté apparaît comme voulue de Dieu et approuvée par Samuel. Saül est présenté sous un jour sympathique. Le seul passage qui fasse entendre une note discordante est **13** 8-15a qui, comme nous l'avons vu, ne s'enchaîne pas rigoureusement avec le contexte, et qui fait d'ailleurs dériver le rejet de Saül d'une cause mal définie et peu proportionnée avec le résultat. En somme donc, quoique J ne dissimule point ultérieurement les torts de Saül, il ne part en tout cas d'aucune idée préconçue contre la royauté et son premier représentant. Nous allons voir qu'il en est autrement de E.

En effet, le ch. **8**, par lequel débute le récit élohiste concernant l'institution de la royauté, fait entendre une note assez différente de celle que donne la narration yahviste. Déjà le motif allégué en faveur de l'établissement d'un roi est tiré d'un autre ordre de considérations. D'après J, comme nous l'avons vu, ce sont les besoins extérieurs de défense, les difficultés provenant des ennemis du dehors, et dans le cas particulier la situation périlleuse de Jabès, l'hostilité des Ammonites, et d'autre part l'énergie de Saül, qui assurent à ce dernier la possession du trône. Pour E il en est autrement : le peuple réclame un roi, non pas pour des raisons de guerre ou d'affaires étrangères, mais en vue d'améliorer le régime intérieur et d'obtenir des garanties touchant l'administration de la justice. A cet effet, le récit s'en prend à la vieillesse de Samuel et à l'indignité de ses deux fils, établis par lui « juges sur Israël ». Sollicité par le peuple d'instituer un roi, Samuel recourt à Yahvé, qui condamne de la façon la plus sévère la prétention populaire. Samuel à son tour trace du roi futur et de ses droits un tableau décourageant ; il montre le souverain exploitant et tyrannisant ses sujets. Le peuple n'en persiste pas moins dans son désir et Samuel reçoit l'ordre d'y obtempérer. La suite de ce récit se trouve dans **10** 17-27 Toutefois le rédacteur qui a combiné ensemble les éléments yahvistes et élohistes, voulant insérer à cette place la narration de J actuellement

contenue dans **9** 1-**10** 16, paraît avoir facilité cet arrangement en insérant (**8** 22b) les mots : « Et Samuel dit aux hommes d'Israël : Allez-vous-en chacun dans sa ville ».

La péricope **10** 17-27 prend à l'égard de la royauté la même attitude que le ch. **8** : vouloir un roi, c'est rejeter l'Eternel. Néanmoins, dans une assemblée convoquée à Mitspa, Samuel procède, par la voie du tirage au sort, à la désignation du roi futur : Saül est choisi, et dès ce moment il est présenté par le narrateur comme agréé de Dieu, de Samuel et des « vaillants hommes dont Dieu avait touché le cœur [1] ».

De **10** 27 la narration élohiste passe au ch. **12**, qui contient un discours d'adieux de Samuel au peuple, justifiant sa propre conduite, rappelant les souvenirs du passé, Moïse, les juges, etc., et exhortant à la fidélité envers l'Eternel. Il faut noter dans l'énumération des juges que donne ce morceau, non seulement un inconnu, Bedan, mais aussi Samuel lui-même, mentionné comme s'il n'était pas l'orateur. Un autre détail curieux, c'est que les projets menaçants du roi des Ammonites sont présentés comme ayant fait naître en Israël le désir d'avoir un roi. Toute la teneur de cette allocution est nettement anti-royaliste, et l'effet qu'elle produit est caractéristique : « Nous avons ajouté, dit le peuple, à tous nos péchés le tort de demander pour nous un roi » (19b). Le fond de ce récit est certainement emprunté à E ; mais divers indices révèlent la présence de retouches deutéronomistiques. Il y a du reste quelques points de ressemblance entre le ch. **12** et le livre du prophète Osée. Et Jérémie semble l'avoir connu, car il envisage (**15** 1) Samuel comme intercesseur, ce qui semble procéder directement de I Sam. **12** 19-25.

Au ch. **15**, Samuel, rappelant à Saül qu'il l'a oint au nom de l'Eternel, le charge de payer en quelque sorte une antique dette (comp. Ex. **17** 14 E) en détruisant les Amalécites. Cette campagne victorieuse (dont le succès est attesté aussi par

[1] Ici se trouve la mention du « droit de la royauté » écrit par Samuel et déposé devant l'Eternel (voir plus haut p. 226).

14 48 J) aboutit au rejet de Saül par l'Eternel. Ce récit[1] occupe donc, dans l'histoire élohiste, une place correspondante à celle de **13** 8-15a dans la narration yahviste, ce qui ne compromet en rien l'historicité de l'une ou de l'autre et prouve seulement qu'elles s'ignoraient mutuellement. En fait de détails, relevons les gros chiffres du v. 4 concernant l'armée de Saül : « 200 000 hommes de pied et 10 000 hommes de Juda ». La fin du chapitre relate la séparation définitive de Samuel et de Saül[2].

« Tels sont, dit fort bien M. Lods, les deux cycles de traditions qui se dégagent avec une grande netteté du récit actuel, où ils sont juxtaposés plutôt que mélangés, car leurs différentes parties sont à peine soudées par quelques raccords assez gauches (par exemple **10** 25b-27a, **11** 12-14). Ces deux ensembles diffèrent surtout par l'attitude qu'ils prennent à l'égard de la royauté. L'un, que nous appellerons le cycle *royaliste*,... est manifestement le plus ancien : il reflète le point de vue israélite primitif: la royauté est un bienfait de Yahvé, une nécessité. L'autre, que nous appellerons le cycle *anti-royaliste*,... exprime des vues qui n'apparaissent qu'avec le prophète Osée : il y a rivalité entre la souveraineté de Yahvé et la monarchie. C'est dans sa colère que Dieu a accordé un roi à son peuple rebelle (Os. **13** 11)[3] ».

[1] Il a déjà été fait allusion plus haut (p. 77) aux affinités qui existent entre I Sam. **15** et les oracles de Balaam.

[2] D'après 35a « Samuel ne vit plus Saül jusqu'au jour de sa mort ». La traduction inexacte « Samuel n'alla plus voir Saül » a été sans doute inspirée à nos versions par une tendance harmonistique, à cause de **19** 18-24.

[3] Adolphe Lods : *Les sources des récits du premier livre de Samuel sur l'institution de la royauté israélite*, p. 264, dans : *Etudes de théologie et d'histoire publiées par MM. les professeurs de la Faculté de Théologie protestante de Paris*, 1901, p. 257-284. Le but poursuivi par cette intéressante monographie est de distinguer dans le cycle royaliste deux sources différentes ; ainsi s'expliqueraient certains points difficiles du récit que la supposition d'un document unique ne parvient pas à élucider. Il est juste d'ajouter que déjà MM. Bruston, Budde et d'autres étaient entrés au moins partiellement dans cette voie, et nous avons admis ci-dessus que les récits de J et de E, dans I Samuel, renfermaient tous deux une couche primaire et une couche secondaire.

Troisième partie : Saül et David (I 16-31).

§ **126.** De même que dans la partie précédente, nous nous attacherons ici, pour commencer, à la narration yahviste, qui occupe du reste une place prépondérante dans la seconde moitié de I Samuel. Nous avons déjà signalé plus haut le fait que **14** 52, le dernier verset yahviste que nous ayons rencontré, était destiné à acheminer la suite du récit. Il nous faut passer de là directement à **16** 14-23. Cette péricope met en scène David, « vaillant héros et homme de guerre, parlant bien et de belle prestance, et l'Eternel est avec lui ». Il entre en fonctions auprès de Saül comme joueur de harpe pour calmer le roi dans ses accès d'humeur noire ; mais il est en même temps chargé de porter ses armes. Bientôt (**18** 6b) les succès de David provoquent la jalousie du roi, qui tente de se défaire de lui en le frappant de sa lance (**18** 11). La péricope entière (6b-11) semble provenir de J. C'est à lui également qu'appartient le récit du mariage de David avec Mical (**18** 20-30) ; dans ce cas le v. 21b doit être considéré comme une intercalation, ce que confirmeront nos remarques ultérieures.

Voilà donc David installé à la cour de Saül, comme chef militaire, musicien attitré et gendre du roi, d'après la narration de J. Renvoyant à plus tard la continuation de ce récit, nous allons reprendre les mêmes faits dans le document parallèle E, duquel semblent procéder le ch. **17** en entier et une partie du ch. **18**. Mais auparavant il y a lieu d'examiner la péricope **16** 1-13, qui, de l'aveu général des critiques, demeure en dehors des matériaux fournis par l'une ou l'autre des sources principales, et qui joue ainsi dans le livre de Samuel un rôle quelque peu analogue à celui de Gen. **14** dans l'ensemble du Pentateuque[1].

Il s'agit de l'onction royale conférée au jeune David par Samuel. Celui-ci vient à Bethléhem sous un prétexte destiné à le préserver des représailles de Saül, et dans une occasion

[1] Voir plus haut, p. 98-99 et 214-215.

solennelle, après avoir passé en revue les sept autres fils d'Isaï, il oint David pour roi sur Israël. Par son début ce morceau se rattache étroitement à **15** 35b ; mais en revanche il demeure sans aucun lien avec la suite des récits dans l'un ou l'autre document [1]. Pas plus E que J ne font allusion ultérieurement à une onction que David aurait reçue, encore enfant, de la main de Samuel. L'attitude du fils aîné d'Isaï, Eliab, n'indique pas (**17** 28) qu'il eût connaissance de la haute destinée promise à son frère cadet. Il semble donc à peu près certain que cette péricope a une origine autre que le reste des narrations concernant David. Beaucoup d'auteurs modernes, toutefois, ne s'en tiennent pas à cette conclusion, et n'hésitent pas à considérer la péricope en question comme une composition très tardive, conçue dans l'esprit du judaïsme postexilique ; ils y voient un *midrasch*, c'est-à-dire le développement anecdotique et édifiant d'un thème national et religieux. Ce genre de littérature a pris beaucoup d'extension parmi les Juifs d'époque plus récente ; le livre des Chroniques (II **24** 27) nous apprend l'existence d'un *midrasch* du livre des Rois et (II **13** 22) d'un *midrasch* du prophète Iddo [2]. I Sam. **16** 1-13 serait-il un fragment du *midrasch* du livre de Samuel ? La présence de la sentence si belle et si juste du v. 7 ne constituerait point une objection à cette hypothèse ; bien au contraire. Mais est-ce à dire qu'il faille envisager ce récit comme dénué de fondement historique, comme une fiction destinée à entourer d'une auréole les origines de la royauté davidique, en faisant précéder l'onction conférée à David adulte (II Sam. **2** 4, **5** 3) d'une autre onction reçue, dès son enfance, des mains du même prophète qui avait oint Saül ? Ceux qui résolvent le problème dans ce sens semblent méconnaître un point important du sujet. Si ce morceau datait d'une époque tardive, postérieure

[1] La description physique de David est donnée, il est vrai, dans les mêmes termes dans **16** 12 et **17** 42 ; mais le premier de ces deux passages peut être un emprunt fait au second.

[2] Nos versions rendent assez improprement ce terme par mémoires ; la Bible annotée emploie le mot *midrasch*, et l'explique par « recherches, commentaires sur d'anciens écrits, principalement des écrits historiques ».

à D et même à P, y verrait-on Samuel s'en aller célébrer un sacrifice à Bethléhem, dans des conditions tout à fait contraires aux règles postexiliques concernant le sacerdoce et l'autel ?

§ **127** Venons-en maintenant au récit élohiste contenu au ch. **17** ; c'est l'histoire bien connue du combat de David et de Goliath. Le personnage de David nous y apparaît tout autre que dans le fragment yahviste qui précède (**16** 14-23). Au lieu d'un guerrier déjà renommé, porteur des armes de Saül, nous voyons paraître un très jeune garçon (14a, 33 et 42), gardeur de brebis (20, 28, 34-37), inaccoutumé aux armures (38-39), totalement inconnu de Saül et d'Abner (55-58). En présence de ces contrastes, il est impossible de considérer les faits rapportés au ch. **17** comme s'étant déroulés à la suite de ceux que raconte **16** 14-23 ; l'hypothèse de deux sources distinctes s'impose irrésistiblement. Et **17** 14b-15 ne peut guère être autre chose qu'une tentative désespérée pour mettre d'accord des données incompatibles.

Du reste, ce ch. **17** présente un phénomène très particulier, et qu'ignorent naturellement les lecteurs habituels de l'A. T La version des Septante omet bon nombre des versets contenus dans le texte hébreu, à savoir 12-31, 41, 50, 55-58 (et dans le v. 51 les mots « qu'il tira du fourreau »). Ajoutons sans plus tarder qu'au ch. **18** les mêmes lacunes de la Bible grecque se retrouvent et portent sur les v. 1-6a (jusqu'à « le Philistin »), 8b, 10-11, 12b, 17-19, 21b, 26b, les mots « et en livra au roi le nombre complet » dans le v 27, enfin 29b-30.

L'explication la plus naturelle de ce curieux état de choses semblerait à première vue être la suivante: les traducteurs grecs auraient opéré dans le texte des retranchements systématiques afin de faire disparaître les contradictions que nous avons signalées plus haut, et d'harmoniser ainsi, dans la mesure du possible, les données relatives au combat contre Goliath avec celles de la fin du chapitre précédent. Et de fait, si tel a été le but des Septante, ils l'ont atteint dans une large mesure, car certaines des difficultés les plus graves sont réduites à néant ; il en est ainsi tout particulièrement

de la péricope 55-58, d'après laquelle le vainqueur du géant philistin était un inconnu pour le roi et pour le commandant des troupes d'Israël. Mais quand on s'attache de plus près à la comparaison des textes, on s'aperçoit 1° que les omissions de la version grecque embrassent des passages assez étendus et des membres de phrases détachés, qui, les uns comme les autres, auraient très bien pu subsister sans compromettre l'harmonie de la narration ; et 2° que les Septante n'ont point élagué certains versets qu'ils eussent facilement pu retrancher et dont la suppression aurait concouru à donner à l'ensemble de la narration un cachet homogène. Ainsi, pourquoi omettre **17** 41, 50, etc. ? et d'autre part pourquoi n'avoir pas omis **17** 33, 38-39, 42b, etc. ? Il paraît donc préférable de recourir à une autre hypothèse, et de voir l'original véritable de ces deux chapitres dans le texte plus concis dont les Septante nous ont conservé la traduction. Après que **17** 1-11 a dépeint le début de la campagne et l'intervention de Goliath, David entre en scène (32) ; il est sans doute conçu comme faisant partie de l'armée israélite ; le mot « enfant » (33) peut tout aussi bien se traduire par « jeune homme, » et il faut noter que David décrit (34-37) sa carrière de berger au passé, car la traduction exacte est : « Ton serviteur a été berger pour son père parmi le petit bétail... etc. » Après la description du combat et de la victoire (38-40, 42-49, 51-54), vient celle du retour triomphal et de la jalousie de Saül (**18** 6b-8a, 9, 12a, 13-16) ; puis l'histoire du mariage de David avec Mical aux conditions posées par le roi (20-21a, 22-26a, 27-29a). Il est aisé de s'assurer que la narration ainsi abrégée ou plutôt allégée demeure parfaitement cohérente et ne laisse à aucun degré l'impression d'un texte tronqué.

La part du document élohiste se réduirait donc dans le ch. **17** aux versets figurant dans la Bible grecque, et dans le ch. **18** aux v. 12a, 13-16, le reste du texte des Septante dans ce chapitre provenant de J.

Que penser alors des portions du récit qui figurent seulement dans le texte hébreu et qu'on est amené à considérer comme ayant été rajoutées à la narration primitive? Elles

paraissent avoir été empruntées à une source distincte de E aussi bien que de J, et qui pourrait fort bien être celle qui a déjà fourni **16** 1-13. D'après elle, Saül n'aurait certainement jamais vu David avant que celui-ci arrivât au camp et affrontât le combat singulier avec le géant. L'amitié soudaine de Jonathan pour David (**18** 1-4) daterait ainsi de leur première rencontre, et l'anecdote concernant Mérab (17-19) serait en corrélation avec **17** 25. Enfin **18** 10-11[1] serait une anticipation de **19** 9-10.

Il serait inutile de vouloir dissimuler que ces trois chapitres, **16-18**, sont hérissés de difficultés ; nous ne saurions prétendre à avoir résolu le problème d'une façon entièrement satisfaisante. Mais ici comme en beaucoup d'autres cas il importe surtout d'attirer l'attention sur les questions qui se posent à propos d'un texte, et il faut savoir se contenter, à défaut d'une solution définitive, de quelques indications concernant la meilleure voie à suivre.

Du ch. **19** au ch. **26** la narration se poursuit, enregistrant les démêlés sans cesse renaissants entre Saül et David. Quand on lit ces pages d'un bout à l'autre, telles qu'elles se présentent au lecteur de la Bible, on ne peut qu'être frappé des répétitions qui se produisent, et surtout des brusques changements d'attitude et de conduite attribués à Saül. Nous avons déjà relevé le fait que **19** 9-10 renouvelle dans des termes à peu près identiques le récit de **18** 10-11. Les versets suivants (**19** 11-17) décrivent la fuite de David favorisée par sa femme Mical. Et si nous passons au ch. **20** 26 ss. nous trouvons Saül dans l'étonnement parce que David a laissé deux jours de suite sa place inoccupée à la table royale. Autrefois, on cherchait à remettre de l'ordre dans la série des événements en effectuant des transpositions, par exemple en reportant certains faits mentionnés au ch. **19** après le ch. **20**. Mais ces tentatives n'ont pas abouti, tandis que l'hypothèse de deux sources (peut-être même de trois), si elle ne lève pas toutes les difficultés, permet du moins de comprendre d'une

[1] Le verbe arbitrairement traduit dans nos versions (**18** 10) par « avoir des transports » est le même qu'elles rendent ordinairement et avec raison par « prophétiser ».

façon plausible la formation du texte actuel. Le ch. **20**, qui dépeint d'une façon si touchante l'amitié de Jonathan pour David, et qui ne présuppose aucun acte positif de violence de la part de Saül, mais seulement des intentions malveillantes plus ou moins dissimulées, apppartient tout entier au document yahviste. Son récit du reste paraît avoir subi quelques altérations. Que signifie en effet le stratagème inventé (19-22) et exécuté (35-40) par Jonathan, puisque rien n'empêche les deux amis de s'entretenir librement (41-43) ? Le ch. **19** en revanche, au moins jusqu'au v. 18a, appartient à E, et, après avoir raconté à son tour les démarches faites par Jonathan en faveur de son ami et couronnées d'un succès apparent, il montre Saül attentant à la vie de David et celui-ci cherchant son salut dans la fuite. Ainsi E aboutit déjà avec **19** 18a au même point que J atteint dans **20** 43. Le rôle que E attribue à Mical prouve que ce document n'ignorait pas l'histoire de son mariage avec David, quoique le récit qui nous a été conservé sur ce sujet (**18** 20 ss.) provienne de J. Quant à la péricope terminale du ch. **19** (18b-24), elle semble ne pouvoir être assignée ni à E, ni à J, et appartenir à la source particulière d'où procède **16** 1-13. Elle relate une rencontre de Saül avec Samuel (voir au contraire **15** 35) et fournit une nouvelle explication de l'origine du proverbe mentionné déjà dans **10** 12. Les premiers mots du ch. **20** contiennent un raccord rédactionnel avec le passage qui précède.

§ **128.** Le ch. **21** commence l'histoire des aventures de David après sa séparation d'avec Saül. J et E paraissent avoir tous deux raconté son entrevue avec le prêtre Achimélec à Nob et les conséquences funestes qu'elle eut plus tard. Dans notre texte actuel, **21** 1-9 semble provenir de E et le ch. **22** tout entier de J. La péricope incidente **21** 10-15, rapportant un séjour temporaire de David à Gath, n'a de lien ni avec ce qui précède ni avec ce qui suit, et, quoiqu'il fût naturel de s'attendre à en retrouver un souvenir au ch. **27**, cette perspective ne se réalise pas. Aussi est-on tenté d'attribuer ces versets à la source spéciale déjà signalée dans **16** 1-13 et **19** 18b-24.

A l'exception de **23** 14b-18, qui provient de E, les ch. **23-25** sont entièrement yahvistes. Ils racontent comment David délivra Kéila et s'y installa pour un temps ; puis il se réfugia dans les déserts de Ziph et de Maon. Traqué de nouveau près d'En-Guédi, il épargne Saül qui se trouve à sa merci sans le savoir et qui, par reconnaissance, abandonne la poursuite (**24**). Le ch. **25**, après avoir enregistré la mort de Samuel, rapporte en grand détail une aventure de David avec le riche Nabal et sa femme Abigaïl, qui, devenue veuve, fut épousée par David.

Le document E rentre en scène avec le ch. **26**, dont les premiers versets sont tout à fait parallèles à **23** 19 ss. La suite du même chapitre fait pendant au ch. **24** : David, dans des conditions quelque peu différentes, respecte la vie du roi et s'attire de la part de Saül des paroles de repentir et de reconnaissance très analogues à celles que l'on a déjà lues à la fin du ch. **24**. Ceux qui se refusent à voir dans le ch. **26** un duplicata du ch. **24** sont contraints par là-même d'admettre que Saül a violé sa promesse, ce qui, en soi, ne serait point inadmissible, mais devrait du moins être expressément relevé si l'on avait affaire à un récit homogène.

Les cinq derniers chapitres de I Samuel forment une narration suivie, due entièrement à J. Une première section (**27** 1-**28** 2) raconte la décision prise par David de chercher un asile auprès du roi de Gath, dont il devient le vassal [1], et qui l'emmène à sa suite dans une campagne contre Israël.

Au début d'une seconde section (**28** 3-25), le rédacteur deutéronomistique pose les jalons du récit subséquent 1° en mentionnant la mort de Samuel [2] et 2° en signalant les mesures de proscription de Saül à l'égard des nécromanciens. Il s'agit en effet, dans ce morceau, de la visite de Saül chez la pythonisse d'En-Dor et de l'apparition menaçante de Samuel.

[1] Au sujet de la ville donnée en fief à David, **27** 6 ajoute : « Tsiklag a appartenu aux rois de Juda jusqu'à ce jour ». Cette remarque ne peut avoir été écrite qu'après le schisme et avant la ruine de Jérusalem.

[2] Les verbes de **28** 3a sont exactement les mêmes que ceux de **25** 1a. S'ils sont traduits ici au parfait, là au plus-que-parfait, c'est affaire des versions.

Les v. 17-18 contiennent une allusion à la guerre contre Amalek et par conséquent au ch. **15** qui appartient à E; ce fait soulève une question assez délicate relativement aux rapports réciproques des deux sources et au rôle plus ou moins marqué de celui qui les a combinées ensemble.

Une troisième section (**29** 1-**30** 31) transporte le lecteur loin de la bataille imminente pour suivre David qui, congédié par les Philistins, trouve à son retour Tsiklag ravagée, poursuit les pillards et recouvre tout le butin. Cette longue narration présente un intérêt très secondaire; mais elle aboutit (**30** 24-25) à une règle admise dès lors dans le droit coutumier d'Israël.

Il est très possible que, comme on l'a supposé, l'ordre respectif de la seconde et de la troisième section ait été interverti: en d'autres termes les ch. **29** et **30** faisaient peut-être originairement suite à **28** 2, tandis que **28** (3) 4-25 précédait immédiatement le ch. **31**. Celui-ci est consacré à la bataille de Guilboa, où périssent Saül et trois de ses fils. Victorieux, les Philistins envahissent le territoire israélite. Les habitants de Jabès prouvent leur reconnaissance envers Saül en enlevant son cadavre et celui de ses fils et en menant deuil.

Quatrième partie: David et Ischboscheth (II 1-4).

§ **129**. Comme dans les chapitres qui précèdent immédiatement, nous avons affaire ici uniquement à J, à moins qu'il ne semble plausible d'attribuer à E les v. 5-10 et 13-16 du ch. **1**, sans lesquels le fil du récit demeure continu, et qui renferment des détails difficiles à concilier avec la version donnée par J au chapitre précédent sur la mort de Saül.

La première moitié du ch. **1** raconte donc comment la nouvelle de la catastrophe de Guilboa fut apportée à David. Aussitôt après vient un morceau poétique, la célèbre élégie composée par David sur Saül et Jonathan, la plus certainement authentique de toutes les œuvres attribuées à David dans l'A. T. Le v. 18 nous apprend que ce poème figurait dans le même « Livre du Juste » que nous avons déjà vu cité dans Jos. **10** 13 (voir plus haut p. 263); il renferme en

outre une indication peu claire : « Il ordonna d'enseigner aux enfants de Juda... » (le complément direct manque), et enfin le mot isolé : « arc ». Il est abusif de voir là le titre de l'élégie et de traduire « le cantique de l'arc » ou « la complainte de l'arc ». Il est beaucoup plus vraisemblable que les trois lettres du mot hébreu « arc » figurent ici en lieu et place du complément qui fait défaut dans la phrase précédente et que cette erreur de copie est en corrélation avec la mention de l'arc de Jonathan au v. 22. Il faut encore remarquer que ce poème, tout pénétré d'une émotion sincère et touchante, est totalement dépourvu de sentiment religieux.

Les ch. **2**, **3** et **4** racontent l'installation de David à Hébron comme roi de Juda. De son côté, Abner place sur le trône un fils survivant de Saül, Ischboscheth ou plutôt Ischbaal[1]. Le ch. **2** renferme (10-11) des indications chronologiques insérées peut-être par le rédacteur deutéronomistique et qui soulèvent une question difficile. Tandis que le règne de David à Hébron a duré sept ans et demi (comp. **5** 5), le règne parallèle d'Ischboscheth n'aurait été que de deux ans. Il semble pourtant que leur avènement ait dû être à peu près simultané et que David ait été proclamé roi de tout Israël aussitôt après la mort de son rival.

Le récit des combats entre les partisans d'Ischboscheth et ceux de David remplit la fin du ch. **2** (12-32). Le ch. **3**, après avoir énuméré les femmes et les fils de David[2], rapporte le dissentiment survenu entre Ischboscheth et Abner, les tentatives de ce dernier pour se rapprocher de David, sa mort

[1] Ischbaal signifie homme de Baal, soit homme du Seigneur. Ce Seigneur pouvait d'ailleurs être Yahvé et non pas le dieu cananéen ; l'un des fils de David s'appelait Baalyada, le Seigneur connaît (I Chron. **14** 7). Ce dernier est transformé dans II Sam. **5** 16 en Elyada, Dieu connaît. Quant au fils de Saül, Ischbaal, attesté par I Chron. **8** 33, **9** 39, son nom a été transformé dans II Samuel en Ischboscheth, homme de la honte ; le nom de Baal ayant été pris pour celui du faux dieu, on l'a remplacé par un terme ignominieux. Du reste, I Sam. **14** 49 mentionne parmi les fils de Saül Yischvi, qui paraît désigner le même personnage et pourrait être la déformation d'un nom signifiant homme de Yahvé.

[2] Ce passage (**3** 2-5) n'occupait probablement pas à l'origine la place où nous le trouvons maintenant.

violente par la main de Joab et la complainte composée en son honneur par David. Les trois vers conservés (33b-34) ne sont sans doute qu'un fragment de ce poème dont le reste est perdu.

Ischboscheth succombe à son tour (**4**) assassiné par deux de ses officiers, dont le forfait est puni de mort par David. Ce chapitre renferme un passage (4) qui prépare un récit ultérieur (**9**); il contient aussi (10) une allusion au fait rapporté dans **1** 5-10, 13-16 (E?).

Cinquième partie : David (II 5-20).

§ **130**. Les ch. **6, 9-20** occupent une place exceptionnelle non seulement dans le livre de Samuel, mais dans l'ensemble des livres historiques de l'A. T. Nulle part ailleurs nous ne rencontrons comme ici une série continue et ininterrompue de narrations homogènes et d'un intérêt soutenu. Elles proviennent de la source J, et l'on peut dire à juste titre qu'elles constituent l'un des chefs-d'œuvre de la prose historique des Hébreux. Le style y est d'une parfaite limpidité ; la fraîcheur et la vivacité du récit sont incomparables ; il semble vraiment qu'on se trouve en présence des impressions ressenties par un témoin oculaire. Enfin, comme de juste, on n'y rencontre aucune de ces répétitions et de ces longueurs qui, trop souvent, viennent déparer les récits de l'A. T., en raison des retouches qu'ils ont subies et des combinaisons de documents dont ils sont le résultat. A ceux qui prétendent que c'est le caractère même du style hébreu de multiplier les redites et de revenir sans cesse sur ses pas, il suffit d'opposer cette suite de chapitres pour réfuter victorieusement leur théorie.

Avant de résumer le contenu de cette histoire circonstanciée du règne de David, nous avons à examiner les ch. **5**, **7** et **8**, qui présentent de tout autres caractères.

Il est étrange et inexplicable que l'histoire de David nous ait été conservée tantôt en abrégé, sous forme d'extraits et de résumés, tantôt sous une forme détaillée, pittoresque et vivante. Les ch. **5** et **8** appartiennent à la première catégorie. Le premier des deux rapporte en quelques lignes

l'avènement de David comme roi sur toutes les tribus israélites (**5** 1-5), la prise de Jérusalem (6-8), les travaux effectués dans la nouvelle capitale avec le concours de Hiram, roi de Tyr (9-12), l'accroissement du harem royal (13-16), enfin deux guerres successives contre les Philistins, aboutissant à la défaite définitive de ces ennemis séculaires d'Israël (17-25). Le ch. **8**, à peu près entièrement consacré aux entreprises guerrières de David, énumère les peuples qu'il vainquit à main armée et ceux qui se soumirent spontanément à sa suzeraineté : Philistins (1), Moabites (2), Syriens de Tsoba, de Damas et de Hamath (3-12), Edomites (13-14). Les derniers versets du chapitre (15-18) indiquent les noms des principaux fonctionnaires royaux.

Il n'y a pas de motifs suffisants pour attribuer le contenu de ces deux chapitres à une autre source qu'à J. Seulement il faut admettre ou bien que ce document lui-même était singulièrement bref sur les sujets susmentionnés, ou plutôt que, pour une raison quelconque, les données qu'il renfermait ont été condensées et réduites à un minimum. Il est bien permis de regretter ce manque d'informations précises et circonstanciées sur plus d'un des faits en question. Pour ne citer qu'un exemple, les trois versets consacrés à la conquête de Jérusalem sont très loin de satisfaire la légitime curiosité du lecteur et ne sont à coup sûr point en rapport avec l'importance de l'événement. Et non seulement le texte est laconique, il est encore plein d'obscurités.

Tout autre est l'impression que laisse le ch. **7** Celui-ci rapporte l'intention manifestée par David de bâtir un temple à l'Eternel, l'accueil favorable fait au début par le prophète Nathan au projet royal, puis le refus divin, renvoyant l'érection du temple à plus tard, au successeur de David, enfin la prière prononcée à ce propos par David. Ce morceau diffère sensiblement de tout son entourage. Il présuppose un développement avancé de l'idée davidique et messianique. Il ne semble pas possible d'assigner à sa composition une date antérieure à l'époque d'Esaïe. Il est même probable qu'il provient d'un temps encore postérieur et qu'il a été écrit sous une influence deutéronomistique. Peut-être le fait même

d'une construction de temple projetée par David, et à laquelle celui-ci aurait ensuite renoncé, se trouvait-il mentionné dans les vieilles sources et a-t-il servi de base à la composition de ce chapitre. Il faut d'ailleurs noter que le refus de l'Eternel n'est fondé sur aucun motif explicite (comp. en revanche I Chron. **22** 8).

§ **131.** Nous pouvons maintenant aborder ce qu'on pourrait appeler la chronique détaillée du règne de David. Le premier tableau (**6**) est celui du transfert de l'arche à Jérusalem. David la fait venir de Kirjath-Jearim ; un accident imprévu suspend pour trois mois l'exécution finale de l'entreprise. Celle-ci aboutit pourtant au milieu de l'allégresse générale, que Mical, fille de Saül, est seule à ne pas partager

Un second tableau (**9**) fait ressortir la conduite généreuse de David à l'égard d'un fils infirme de Jonathan, Mephiboscheth [1].

Les ch. **10-12** nous offrent deux tableaux simultanés, en rapport étroit l'un avec l'autre. D'un côté c'est la guerre contre les Ammonites, provoquée par l'insolence de leur roi envers les ambassadeurs de David ; dans une première campagne Joab et l'armée d'Israël triomphent d'une coalition d'Ammonites et de Syriens (comp. plus haut **8** 3-12). L'année suivante une nouvelle campagne s'engage (**11** 1) et se termine par la défaite complète des Ammonites et la prise de leur capitale Rabba (**12** 26-31). D'autre part David, demeuré pendant ce temps à Jérusalem, noue une intrigue coupable avec Bath-Schéba, femme d'Urie, un de ses guerriers. Grâce à une perfide machination de David et à la complaisance de Joab, Urie périt sous les murs de Rabba, et c'est cette circonstance qui établit un lien entre l'histoire de Bath-Schéba et celle de la guerre contre les Ammonites. A la nouvelle de la mort d'Urie, David épouse Bath-Schéba qui lui enfante un fils. Alors intervient le prophète Nathan qui, par sa para-

[1] Son vrai nom était Meribbaal (I Chron. **8** 34, **9** 40). La transformation ou plutôt la déformation volontaire de ce nom a consisté non seulement à changer Baal en « boscheth », mais encore à remplacer Merib (celui qui lutte) par Mephi (celui qui conspue). Comp. plus haut, p. 326, n. 1.

bole bien connue, fait sentir à David son péché[1]. L'enfant de Bath-Schéba meurt, mais celle-ci donne plus tard le jour à un autre fils, Salomon.

Avec le ch. **13** commence la série des tableaux où Absalom figure au premier plan. C'est d'abord le crime d'Amnon, fils aîné du roi, et la vengeance qu'en tire Absalom en faisant mettre son frère à mort ; puis l'exil d'Absalom à Gueschur, les manœuvres de Joab pour le ramener à Jérusalem et pour le réconcilier avec son père, enfin les menées du jeune prince pour s'assurer la popularité en Israël. Quand le terrain lui semble suffisamment préparé[2], Absalom, sous prétexte d'accomplir un vœu, se rend à Hébron et se révolte ouvertement contre David. Celui-ci s'enfuit au delà du Jourdain, laissant Jérusalem aux mains des rebelles. La narration décrit en détail l'attitude prise par divers personnages importants de l'époque, les uns se prononçant pour le roi légitime, les autres pour l'usurpateur. Les deux armées en viennent aux mains, Joab remporte la victoire, Absalom périt, et la nouvelle de sa mort, portée à David, plonge celui-ci dans le deuil (**18** 33).

Le ch. **19** raconte le retour de David et sa conduite à l'égard de ceux qui lui avaient donné soit des témoignages de fidélité, soit des preuves de malveillance. L'antagonisme entre la tribu de Juda et les autres Israélites ayant joué un rôle considérable dans toute l'histoire ci-dessus, David cherche à rétablir l'équilibre, et amène par là (**20**) une nouvelle révolte ayant pour chef un Benjamite nommé Schéba. L'habileté et la prompte résolution de Joab y mettent un terme. Les derniers versets (23-26) du ch. **20** renferment une liste des principaux emplois de la cour royale et de leurs titulaires, analogue sinon identique à celle de **8** 15-18.

L'existence de ces deux listes de fonctionnaires soulève

[1] Il n'est pas impossible que le discours de Nathan ait subi quelques retouches deutéronomistiques. Voir surtout **12** 7-8, 10-12.

[2] Dans **15** 7 il faut sans doute lire 4 au lieu de 40. La version Segond signale en note cette correction. Quant à l'autre hypothèse qu'elle indique (« *quarante ans*, à dater de la première onction de David, environ dix ans avant qu'il devînt roi »), elle est des plus invraisemblables.

une question assez délicate. Il semble en effet qu'elles trahissent l'intention, deux fois répétée, de clore l'histoire du règne de David. Et si l'on s'avisait de dire que **8** 15-18 s'applique à la première partie du règne et **20** 23-26 à la dernière, il serait aisé d'écarter cette supposition en faisant remarquer sur quoi porte l'une des principales différences entre les deux morceaux : d'après **20** 25 « Tsadok et Abiathar étaient prêtres » et d'après **8** 17 « Tsadok, fils d'Achitub, et Achimélec, fils d'Abiathar, étaient prêtres ». Si l'une des données doit être envisagée comme plus tardive que l'autre, c'est celle du chapitre **8**, qui substitue le fils au père[1]. Il faut donc chercher ailleurs le moyen de résoudre le problème, et pour y arriver il n'est pas inutile de faire observer que **8** 3-12 contient en résumé, mais avec quelques détails supplémentaires, le récit de la même guerre que donne également plus au long **10** 6-19. On s'est demandé, en conséquence, si le ch. **8** n'avait pas été composé, sur la base d'une source ancienne et très sûre, pour remplacer dans l'histoire de David la narration circonstanciée des ch. **9-20** que l'on aurait voulu mettre de côté. Mais pourquoi demandera-t-on, aurait-on songé à effectuer cette suppression ? Pour répondre à cette question, il suffit de renvoyer à l'exemple du livre des Chroniques qui a précisément éliminé, dans l'histoire de David, tout ce qui concerne Bath-Schéba, Amnon, Absalom, etc., et n'a gardé de toute la série II Sam. **9-20** que la portion relative à la guerre contre les Ammonites (I Chron. **19** 1-**20** 3 = II Sam. **10** 1-**11** 1, **12** 29-31).

L'auteur du livre des Chroniques, qui avait sous les yeux le livre de Samuel, a donc jugé opportun d'omettre toute cette portion considérable de la biographie de David. Avant lui, quelque autre Juif peut pour des motifs analogues avoir conçu la même pensée et lui avoir donné un commencement

[1] Il est vrai qu'on a proposé de lire Abiathar, fils d'Achimélec, au lieu d'Achimélec, fils d'Abiathar ; on sait en effet que le père d'Abiathar s'appelait Achimélec, tandis qu'on ne lui connaît pas de fils de ce nom, du moins d'après Samuel et Rois. L'erreur serait en tout cas fort ancienne : à preuve I Chron. **24** 3, 6, 31, qui mentionne sous le règne de David, comme prêtre fonctionnant aux côtés de Tsadok, Achimélec, fils d'Abiathar.

d'exécution en élaborant ce qui constitue le ch. **8**. Seulement, et fort heureusement, cette tentative n'a pas abouti ; les ch. **9-20** nous ont été conservés à côté du ch. **8**. Une fois engagés sur cette voie de conjectures, nous pouvons aussi nous poser une question du même genre à propos du ch. **5**. Celui-ci, qui ressemble si fort au ch. **8** par sa façon sommaire d'enregistrer les faits, ne serait-il pas, lui aussi, le résumé d'un récit détaillé, relatant les faits et gestes de David durant les premières années de son règne et qui serait malheureusement perdu pour nous ? Les considérations que nous serons tout à l'heure amené à présenter à propos de l'appendice (**21-24**) contribueront à nous faire admettre que le livre de Samuel a été l'objet de certaines opérations qui ont consisté tantôt à supprimer, tantôt à réintroduire telle ou telle de ses parties.

Appendice : II 21-24.

§ **132**. Les morceaux réunis dans cet appendice sont au nombre de 6 : deux d'entre eux (**22** et **23** 1-7) sont des poèmes sur lesquels nous reviendrons plus loin. Les quatre autres peuvent se grouper en deux catégories : d'une part **21** 1-14 et **24**, qui sont des récits circonstanciés, semblables à ceux de **6**, **9-20**, et d'autre part **21** 15-22 et **23** 8-39, qui ressemblent d'une façon frappante aux ch. **5** et **8**, et renferment une série de petites notices détachées.

Commençons par étudier ces deux derniers fragments. Le premier (**21** 15-22) paraît être la continuation naturelle et immédiate de **5** 17-25 ; il contient une série d'anecdotes relatives aux guerres contre les Philistins. La plus curieuse est celle du v. 19 : « Il y eut encore une bataille à Gob avec les Philistins, et Elchanan, fils de Jaaré-Oreguim, le Bethléhémite, tua Goliath de Gath, qui avait une lance dont le bois était comme une ensuble de tisserand[1] ». Il y a là une version différente de l'événement rapporté dans I Sam. **17**

[1] La donnée de II Sam. **21** 19 a subi dans I Chron. **20** 5 la modification suivante : « Il y eut encore une bataille avec les Philistins, et Elchanan, fils de Jaïr, tua le frère de Goliath, Lachmi de Gath, qui avait une lance dont le

Quant au second fragment (**23** 8-39), il est également en bonne partie relatif à des exploits accomplis aux dépens des Philistins (9-17). Mais le terrain sur lequel il se place est pourtant un peu différent: son but est essentiellement d'énumérer les « vaillants hommes qui étaient au service de David », en enregistrant occasionnellement les hauts faits accomplis par quelques-uns d'entre eux.

Rien, semble-t-il, n'aurait empêché d'insérer ces deux petits documents dans le corps même du livre, par exemple à la suite du ch. **5**. D'autre part il faut reconnaître qu'ils sont tout à fait de la nature des pièces qu'on relègue volontiers dans un appendice. Mais encore faut-il que l'idée de créer un appendice ait surgi, que le besoin s'en soit fait sentir, et il est peu vraisemblable qu'on en ait conçu le plan en vue d'y consigner ces deux recueils de courtes notices qui auraient facilement trouvé leur place ailleurs. Le mobile qui a présidé à la formation de l'appendice doit être cherché autre part, à savoir dans les deux morceaux de l'autre catégorie (**21** 1-14 et **24**), que nous allons examiner.

§ **133**. Ceux-ci, comme nous l'avons déjà fait remarquer, sont de véritables narrations, se rapprochant à tous les points de vue des récits détaillés, concernant le règne de David, que contiennent les ch. **6**, **9-20**. L'affinité est même si grande qu'il paraît naturel de leur assigner une même provenance. Cela étant, il reste à expliquer pourquoi ces deux morceaux ne figurent pas dans le corps même de l'ouvrage, et l'on peut, pour répondre à cette question, recourir à l'un ou l'autre des moyens suivants.

Les uns pensent qu'il planait de l'incertitude sur la date des événements rapportés et par conséquent sur la place à leur assigner dans la série des actes du règne de David. Toutefois, rien ne prouve que l'ordonnateur des narrations du livre de Samuel ait été dominé par des considérations strictement chronologiques. Et de plus, est-il donc si difficile de déterminer approximativement, par le contenu même des

bois était comme une ensuble de tisserand. » Le nom attribué ici au « frère de Goliath », Lachmi, n'est autre que la seconde moitié du mot Bethléhémite (Beth-hal-Lachmi) qui qualifie Elchanan dans le texte de Samuel.

deux morceaux dont il s'agit, à quelle période de la carrière de David ils se rattachent? Le premier des deux (**21** 1-14) rapporte un acte de vengeance du sang, consommé à la requête des Gabaonites et aux dépens de la famille de Saül, et décrit à ce propos la conduite héroïquement maternelle de la malheureuse Ritspa, veuve de Saül et mère de deux des victimes [1] Il paraît tout indiqué d'admettre que ces faits appartiennent à la phase initiale du règne de David sur tout Israël. Il est peu probable en effet que la satisfaction sanglante due aux Gabaonites ait été indéfiniment retardée. Le texte d'ailleurs met les incidents qu'il rapporte en corrélation chronologique avec les mesures prises par David en faveur de Mephiboscheth [2] (comp. **9**) et avec le transfert des ossements de Saül et de Jonathan qui, de Jabès en Galaad, passèrent dans le sépulcre de famille, au pays de Benjamin. Si chacune des observations que nous venons de présenter est insuffisante à elle seule pour aboutir à un résultat précis, il paraît pourtant que dans leur ensemble elles convergent toutes vers une même conclusion. On peut encore remarquer qu'en tout cas l'exécution des sept descendants de Saül doit précéder la révolte d'Absalom, car les invectives de Schimeï (**16** 5-8) font évidemment allusion à cet événement.

Quant au second récit (**24**), quoique plus étendu et plus important que le précédent, il est plus difficile à dater. Il y est question du dénombrement d'Israël et de Juda, ordonné par David et exécuté par Joab. Notons en passant l'énormité des chiffres obtenus : pour Israël 800 000 hommes de guerre, pour Juda 500 000. Sans que rien dans le texte montre en quoi dénombrer le peuple était une entreprise blâmable, David se reconnaît coupable, et à titre de châtiment la peste sévit dans tout le pays; mais Jérusalem est épargnée, et David érige un autel commémoratif sur l'aire d'Arauna le Jébusien. Aucun indice positif ne permet de fixer l'époque où se passèrent ces événements. Pourtant l'idée de faire le dénombre-

[1] Le v. 2b fait l'effet d'une adjonction explicative; comp. Jos. **9**.

[2] Quelques-uns considèrent le v. 7 comme une intercalation, ce qui ne nous semble point démontré. Il ne faut pas toutefois y opposer le « Mais » initial du v. 8 : ce mot est propre aux traductions; l'hébreu a : « Et ».

ment de son armée paraît devoir venir à l'esprit d'un roi plutôt au commencement de sa carrière, lorsqu'il a la perspective de nombreuses guerres à soutenir. En outre, il n'est point impossible qu'il y ait un lien entre l'établissement d'un sanctuaire sur l'aire d'Arauna et le transport de l'arche à Jérusalem (**6**).

Si, pour les motifs ci-dessus, il est peu probable que les deux récits en cause aient été rejetés dans un appendice en raison de préoccupations chronologiques, quelle autre explication peut-on fournir de ce fait? Pour en rendre compte, on reprend l'hypothèse, déjà énoncée plus haut, d'après laquelle, à un moment donné, la tentative aurait été faite d'éliminer du livre de Samuel toute une série de narrations, en y substituant des résumés sommaires et incolores. Et l'on suppose que, proscrits tout d'abord avec l'ensemble des récits similaires, les deux morceaux relatifs à l'exécution des descendants de Saül et au dénombrement auraient ensuite trouvé grâce aux yeux de quelque rédacteur et seraient rentrés dans le livre, si je puis dire ainsi, par la petite porte, en se contentant d'y figurer modestement sous forme d'appendice. Cette conjecture nous paraîtra surtout admissible s'il nous est permis de penser que ces deux morceaux faisaient partie, non pas de la série **6**, **9-20**, mais d'une autre suite de récits, concernant les débuts du règne; nous en avons déjà plus haut déclaré l'existence vraisemblable, et avons émis l'idée que le ch. **5**, sous sa forme très condensée, était tout ce qui nous en restait.

§ **134**. Quoi qu'il en soit de ces essais d'explication, il est du moins une chose certaine, c'est que l'appendice du livre de Samuel, par le seul fait de son existence, et aussi par le fait de sa structure, soulève une succession de problèmes bien difficiles à résoudre. Et nous ne sommes pas arrivé au bout, car nous avons encore à examiner les deux poèmes qui y ont trouvé place. Présentons au préalable une remarque sur l'agencement intérieur de l'appendice. Si nous groupons ensemble les morceaux de même nature, et que nous appelions les deux récits circonstanciés (**21** 1-14 et **24**) A et A', les deux recueils de notices statistiques (**21** 15-22 et **23** 8-39)

B et B′, enfin les deux morceaux poétiques (**22** et **23** 1-7) C et C′, l'ordre dans lequel ils se présentent à nous est : A B C C′ B′ A′ Et certainement cet arrangement n'est pas le plus simple et le plus naturel.

Le cantique du ch. **22** n'est autre que le psaume **18**. Les deux textes, sans être absolument identiques, remontent pourtant à coup sûr à un original commun, et ne présentent pas plus de divergences qu'on n'en rencontre d'habitude dans les morceaux parallèles de l'A. T. Ce n'est pas ici le lieu d'aborder la question de la composition des psaumes et celle de leurs auteurs ; nous les traiterons d'une façon générale à propos du Psautier. Bornons-nous à constater que de tous les psaumes dans la suscription desquels figure le nom de David, celui-ci est le seul qu'on trouve aussi dans le livre historique qui raconte la vie du roi psalmiste. La phrase qui lui sert de titre (« ... lorsque l'Eternel l'eut délivré de la main de tous ses ennemis et de la main de Saül ») donne l'impression d'un regard jeté en arrière sur une vie longue et mouvementée. Par son contenu général le psaume répond assez bien à cette caractéristique, mais il ne renferme aucune allusion claire et positive à tel ou tel incident marquant de la carrière de David ; et s'il est applicable à ce dernier, il l'est tout aussi bien à d'autres parmi les rois de la dynastie davidique. C'est, au surplus, l'un des psaumes les plus poétiques, l'un de ceux qui chantent avec le plus d'élévation la grandeur de Dieu et la protection qu'il accorde à ses serviteurs.

Quant au petit poème du ch. **23** (1-7), il ne fait point partie du recueil des psaumes, et ce n'est pas avec ceux-ci qu'il offre de la ressemblance. C'est ailleurs qu'il faut chercher un genre de poésie analogue, au livre des Nombres (**23** et surtout **24**), dans les oracles de Balaam, sur le modèle desquels il semble avoir été conçu. Les éléments font totalement défaut pour pouvoir assigner une date à sa composition et déterminer son auteur.

CHAPITRE IV

Le livre des Rois.

§ **135.** Il en est du livre des Rois comme de celui de Samuel : ouvrage unique, non divisé par les juifs, il a été dédoublé dans les versions grecque et latine, puis, tardivement, dans les Bibles hébraïques imprimées. Tandis que l'on peut louer la façon dont la coupure a été pratiquée entre I et II Samuel, il faut reconnaître au contraire que dans le livre des Rois la division est malencontreuse : elle tombe au milieu du court règne d'Achazia d'Israël. Il faut avouer qu'étant donnée la structure du livre, il eût été difficile de trouver un endroit vraiment approprié pour le partage ; mais du moins y aurait-il eu avantage à détacher du premier livre les trois derniers versets (**22** 52-54) et à les placer en tête du second livre [1]. Chez les Grecs et les Latins nos deux livres des Rois s'appelaient, comme nous l'avons vu, troisième et quatrième livres des Règnes. Toutefois l'expression *Libri Regum* fut plus tard substituée à *Libri Regnorum*. Et de nos jours encore les écrivains catholiques romains citent volontiers nos livres de Samuel et des Rois comme I et II Rois, III et IV Rois. Il est à peine nécessaire de faire constater que la désignation « livre des Rois » (ou « des Règnes ») est tout à fait naturelle et bien choisie.

[1] Il se pourrait, au surplus, que l'endroit de la coupure n'ait pas été choisi volontairement, et qu'une circonstance purement matérielle — la fin d'un rouleau, — ait été le motif déterminant.

Tandis que les événements rapportés dans le livre de Samuel s'étendent sur une période relativement courte, un siècle environ, il en est autrement du livre des Rois qui, comme celui des Juges, et plus encore que ce dernier, raconte l'histoire de nombreuses générations successives. Partant de la fin du règne de David, donc de la première moitié du x[e] siècle av J.-C., il se termine en enregistrant un incident relatif à l'an 561, et parcourt ainsi une période d'au moins quatre siècles. On comprend combien il serait désirable de pouvoir introduire dans cette longue narration quelques coupures bien marquées, et dans une certaine mesure la chose est faisable: une division en 3 parties s'impose d'elle-même.

Nous avons d'abord l'histoire du règne de Salomon (I **1-11**) comprenant au début (**1-2**) la fin du règne de David et se terminant (**11** 26-43) par la peinture des circonstances qui ont contribué à préparer le schisme.

La seconde partie (I **12**-II **17**), la plus considérable de beaucoup, raconte parallèlement les destinées des deux royaumes d'Israël et de Juda. Elle s'ouvre (I **12** 1-24) par la description du schisme et a sa conclusion (II **17** 7-41) dans un morceau récapitulatif, résumant l'histoire du royaume du nord et l'appréciant avec sévérité.

Enfin la troisième partie (II **18-25**) est consacrée au royaume de Juda et fait l'historique de la période qui s'est écoulée de la ruine de Samarie (722) à celle de Jérusalem (586).

Comme on le voit, la première et la dernière partie ont des dimensions très raisonnables, et l'on n'éprouve pas le besoin de les subdiviser; il en est autrement de la partie centrale, au sein de laquelle on voudrait pouvoir pratiquer quelques sections; mais, ainsi qu'il apparaîtra clairement quand nous nous en occuperons en détail, la nature même de l'histoire racontée et le procédé choisi par le narrateur s'y opposent malheureusement.

§ **136.** Avant d'aborder l'analyse successive des trois parties, il importe de présenter quelques observations préalables et de chercher à caractériser la physionomie générale du livre.

Une première remarque à faire, c'est que le livre des Rois renvoie fréquemment et d'une façon systématique ses lecteurs à d'autres ouvrages qu'ils pourraient consulter et qui les renseigneraient plus complètement sur les sujets traités. Aucun des livres bibliques que nous avons étudiés jusqu'ici ne procède de cette manière. Nous avons rencontré, il est vrai, dans Nombr. **21** 14 un renvoi au « Livre des guerres de l'Eternel » et dans Jos. **10** 13 et II Sam. **1** 18 des citations du « Livre du Juste ». Mais ces mentions occasionnelles sont trop rares pour pouvoir être mises en regard du fait que nous constatons dans le livre des Rois. Chez celui-ci, ce qui ailleurs est l'exception devient la règle. Au moment où se termine l'histoire d'un règne, le livre des Rois indique invariablement à quelle source on pourrait puiser pour obtenir d'autres détails, et son auteur montre ainsi d'une façon implicite d'où proviennent les données qu'il a jugé opportun d'introduire dans son œuvre.

Le sources auxquelles le livre des Rois renvoie explicitement sont au nombre de trois :

1° Le livre des Actes de Salomon (I **11** 41).

2° Le livre des Annales ou Chroniques des rois d'Israël, cité dix-huit fois (I **14** 19, **15** 31, **16** 5, 14, 20, 27, **22** 39, II **1** 18, **10** 34, **13** 8, 12, **14** 15, 28, **15** 11, 15, 21, 26, 31).

3° Le livre des Annales ou Chroniques des rois de Juda, cité quinze fois (I **14** 29, **15** 7, 23, **22** 46, II **8** 23, **12** 19, **14** 18, **15** 6, 36, **16** 19, **20** 20, **21** 17, 25, **23** 28, **24** 5).

Le titre commun aux deux dernières sources citées, livre des Annales ou des Chroniques, est le même que porte le livre canonique qui figure dans nos Bibles sous le nom de livre des Chroniques, lequel est pourtant un ouvrage tout différent, sensiblement postérieur au livre des Rois, tandis que les sources de ce dernier sont, cela va sans dire, plus anciennes. En adoptant pour désigner les sources du livre des Rois, dans les 33 passages susmentionnés, le terme de Chroniques, nos traductions ont favorisé une confusion regrettable; nous chercherons à l'éviter en employant le mot d'Annales, qui est tout aussi exact et ne prête pas à l'équivoque.

Sur le nombre des rois d'Israël, il n'en est que deux à propos desquels le renvoi accoutumé aux Annales fasse défaut, à savoir Joram, fils d'Achab, et Osée. Celui-ci étant le dernier de toute la série et sa mort coïncidant avec la chute définitive du royaume, l'omission s'explique aisément. Pour Joram, au contraire, elle semble purement accidentelle, et doit provenir de la négligence du rédacteur ou peut-être d'une distraction de copiste.

Dans le royaume du sud, la formule habituelle de renvoi manque plus souvent, à savoir pour Achazia, Athalie, Joachaz, Jéconias et Sédécias. Pour ce dernier on peut alléguer le même motif que pour Osée d'Israël, et pour Jéconias il faut remarquer que les derniers versets du livre des Rois (II **25** 27-30) lui sont encore consacrés. Pour Joachaz on pourrait faire valoir l'extrême brièveté de son règne, trois mois, si l'on ne constatait la présence de la formule stéréotype à propos de règnes plus courts encore, ceux de Schallum, un mois, et de Zimri, une semaine. Le fait que Joachaz fut déporté en Egypte et y vécut encore un temps indéterminé serait peut-être de nature à justifier l'omission. Celle-ci se comprend aisément à propos de l'usurpatrice Athalie. Quant à Achazia, nous devons nous borner à observer que sa mort et celle de Joram d'Israël furent simultanées ; il y a donc quelque chance pour que la même cause soit intervenue pour supprimer à propos de l'un et de l'autre la mention des Annales.

Comme contre-partie des lacunes qui viennent d'être signalées, il faut noter que, pour l'un des rois du royaume du nord, Joas, la formule de renvoi aux Annales est répétée en deux endroits : II **13** 12 et **14** 15.

Qu'était-ce que ce livre des Actes de Salomon ? qu'était-ce que ces livres d'Annales des rois d'Israël et des rois de Juda ? Il semble que ce fussent des ouvrages essentiellement politiques, relatant pour chacun des deux royaumes, et déjà auparavant pour Salomon, les faits et gestes de chaque souverain ; or nous savons qu'il y avait à la cour des rois, du moins sous David, Salomon, Ezéchias et Josias, un personnage officiel portant le titre de « mémorialiste » ou

d' « historiographe[1] » (II Sam. **8** 16, **20** 24, I Rois **4** 3, II **18** 18, 37, II Chron. **34** 8). Or il semblerait assez naturel que les livres des Actes ou des Annales fussent l'œuvre de ces fonctionnaires, et parmi les critiques modernes il en est plusieurs qui se rangent à cette hypothèse. D'autres cependant font remarquer que ces ouvrages, à en juger par les extraits que nous en possédons, ne portent pas le caractère de l'officialité. En particulier dans le royaume du nord, avec le changement continuel des dynasties, on a quelque peine à se représenter les historiographes attitrés poursuivant d'une âme sereine leur tâche accoutumée, alors que les usurpations se succédaient et que les règnes avaient une durée parfois très éphémère. Aussi, sans songer à contester l'existence des mémorialistes royaux et de leurs registres, sommes-nous plutôt disposé à voir dans les sources du livre des Rois des documents historiques indépendants de toute attache officielle et présentant les meilleures garanties de crédibilité.

Nous reviendrons plus loin sur la manière dont ces sources ont été utilisées pour la composition du livre des Rois.

§ **137** Notre seconde remarque préalable porte sur l'esprit qui anime le livre des Rois et qui a présidé à sa rédaction. C'est, nous avons à peine besoin de le dire, l'esprit deutéronomistique, dont l'influence se retrouve d'un bout à l'autre, beaucoup plus que dans Samuel, au moins autant que dans les Juges et même plus encore. On se rappelle que dans ce dernier livre la personnalité du rédacteur deutéronomistique se fait surtout sentir dans sa façon de concevoir l'histoire du peuple en général et celle de chacun des principaux juges en particulier ; il en résulte un exposé de principes au commencement du corps central de l'ouvrage, et des formules qui se répètent en termes analogues au début et à la fin de chaque biographie. Le livre des Rois présente la même apparence, à cette différence près qu'il ne s'ouvre pas par une

[1] Le mot hébreu *mazkir* signifie proprement « celui qui rappelle, qui enregistre ». Segond le traduit assez improprement par « archiviste » ; Ostervald revisé oscille entre « archiviste » et « chancelier » ; la Bible annotée a tantôt « chancelier », tantôt « rédacteur des chroniques », tantôt enfin « historiographe ».

description générale et pour ainsi dire schématique de la période tout entière, et cela pour des raisons faciles à comprendre et tenant aux conditions mêmes où s'est trouvé le peuple ; chaque règne en revanche est caractérisé d'une façon systématique. On remarquera les formules toujours les mêmes par lesquelles sont annoncés l'avènement et la mort des rois. Seulement il faut noter une différence suivant qu'il s'agit de l'un ou de l'autre des deux royaumes. Pour les rois d'Israël la formule initiale indique seulement le synchronisme avec Juda et la durée du règne, tandis que pour le royaume du sud l'âge au moment de l'avènement et le nom de la mère du nouveau souverain sont indiqués en sus des autres renseignements. Quant aux formules terminales, elles se ressemblent davantage d'un royaume à l'autre ; elles mentionnent la mort et l'enterrement du roi ainsi que le nom de son successeur. Toutefois, pour les rois d'Israël, on peut constater l'omission constante d'une phrase qui est par contre fréquente pour Juda : « Il fut enterré avec ses pères » ; les nombreux changements de dynastie expliquent aisément cette divergence. L'annonce de la mort d'un roi est toujours accompagnée du renvoi au livre des Annales, sauf les quelques exceptions déjà signalées.

Le rédacteur du livre des Rois ne s'est du reste point borné à donner à chaque règne une introduction et une conclusion uniformes : il y a joint une appréciation religieuse et morale, qui précède les détails qu'il juge opportun de donner à propos de chaque roi. Ce jugement est en général exprimé par la phrase suivante : « Il fit ce qui est droit (ou ce qui est mal) aux yeux de l'Eternel ». Le verdict ainsi porté sur les rois d'Israël est sans exception défavorable : tous ont « fait ce qui est mal aux yeux de l'Eternel », tous sont solidaires du « péché de Jéroboam, fils de Nébath », le fondateur du royaume. Cependant il y a des nuances : certains rois sont jugés moins sévèrement que d'autres, tandis que pour quelques-uns la condamnation est particulièrement accentuée. Quant aux rois de Juda, ceux qui ont « fait ce qui est bien » sont Asa, Josaphat, Joas, Amatsia, Azaria (= Ozias), Jotham, Ezéchias et Josias. Encore ici, il faut constater cer-

taines distinctions : outre Joas dont la conduite n'est approuvée que pour une partie de sa carrière, d'autres encore ne bénéficient pas d'un éloge sans réserves. Seuls Ezéchias et Josias reçoivent un témoignage d'entière approbation ; de l'un et de l'autre il est dit que ni parmi leurs prédécesseurs, ni parmi leurs successeurs, il n'y eut personne qui leur ait été semblable (II **18** 5, **23** 25). C'est qu'ici intervient l'idée favorite de D, celle du sanctuaire unique. Ezéchias et Josias sont les rois réformateurs qui font disparaître les hauts-lieux. Leurs devanciers, même les plus justes et les plus pieux, n'ont point mis en pratique les principes deutéronomistiques, et cela, ajouterons-nous, par la simple raison qu'ils les ignoraient. Il en résulte que même à propos d'un Asa, d'un Josaphat ou d'un Ozias, après avoir constaté qu'il « fit ce qui est droit aux yeux de l'Eternel », le texte ajoute : « Seulement les hauts-lieux ne disparurent point ». Il importe de reconnaître l'extrême importance que cette question du maintien ou de la suppression des hauts-lieux revêt pour l'auteur deutéronomistique du livre des Rois ; ses jugements en sont fortement influencés. Cependant il n'en fait pas un critère absolu de son admiration ou de son blâme, et ne mérite par conséquent pas les accusations d'intransigeance et de fanatisme qu'on a parfois lancées contre lui. Il regrette, à son point de vue, l'attitude de certains rois de Juda à l'égard des hauts-lieux ; il ne les enveloppe point pour cela dans une réprobation générale, et, sauf cette unique restriction concernant l'unité du sanctuaire, il déclare qu'ils ont « fait ce qui est droit aux yeux de l'Eternel ».

Il ne faudrait d'ailleurs pas croire que le rédacteur s'est contenté de donner aux biographies des Rois les encadrements que nous venons de décrire et que l'on retrouve à propos de chaque règne. Son travail s'est étendu plus loin : non seulement il a trié, dans les livres des Actes et des Annales, les matériaux qu'il jugeait propres à figurer dans son ouvrage, mais encore il a consulté d'autres sources et les a utilisées, comme nous le verrons, en plusieurs endroits, et de plus, il a introduit, dans son exposé, tantôt de son propre chef, tantôt sur la foi d'autres documents, des notes et des

développements de dimensions variables, mais portant son empreinte et écrites de son style caractéristique et aisément reconnaissable.

§ **138**. Notre troisième et dernière remarque préalable concerne la chronologie. On pourrait concevoir une narration embrassant un champ de plusieurs siècles, et ne se préoccupant pourtant à aucun degré des questions de chiffres et de dates. Tel n'est pas le cas du livre des Rois, dans lequel, bien au contraire, ces sujets sont traités d'une façon suivie et systématique. Mais en fait de chronologie, il ne suffit pas de bonnes intentions, ni même d'exactitude scrupuleuse ; il faut un principe, une méthode.

Incontestablement le meilleur système à adopter est celui d'une ère, c'est-à-dire d'un point initial nettement déterminé et généralement accepté, à partir duquel on compte les années ; c'est celui qu'ont pratiqué les Grecs avec leurs olympiades, et dont se servent actuellement les chrétiens, les musulmans, les juifs. Peu importe d'ailleurs que le point de départ soit calculé arbitrairement, comme c'est le cas de la création du monde dans le calendrier judaïque, ou même qu'on l'ait fixé d'une façon erronée, ainsi que l'a fait pour la naissance de Jésus-Christ le moine Denys le Petit. Nous savons actuellement que Jésus est né plusieurs années « avant la naissance de J.-C. », ce qui est parfaitement contradictoire, ce que l'on peut trouver fâcheux et regrettable, mais ce qui ne nuit en rien à la valeur de notre chronologie.

Un second système, moins bon mais encore acceptable, est celui des éponymes, usité chez les Assyriens et chez les Romains. Il consiste à donner à chaque année le nom d'un magistrat (en Assyrie) ou de deux (les consuls à Rome), et à dater les événements en indiquant quel était ou quels étaient les titulaires du moment. Ce procédé répond au but qu'on se propose d'une façon satisfaisante, mais à une condition sine qua non : c'est qu'on ait sous les yeux ou, ce qui est plus difficile, dans la mémoire la liste exacte et complète des magistrats éponymes. A supposer par conséquent que cette liste, pour ce qui concerne l'Assyrie, n'eût pas été retrouvée, les indications chronologiques les plus précises des

monuments de Ninive seraient pour nous sans valeur. Il n'en est heureusement pas ainsi, et la chronologie assyrienne peut par conséquent rendre d'inestimables services pour contrôler et rectifier celle des Hébreux. Il est vrai qu'avec le système des éponymes certaines difficultés de détail peuvent encore surgir, lorsque, par exemple, le même titulaire représente deux années à quelque distance l'une de l'autre, ou bien quand on rencontre deux homonymes. Mais à part cela les avantages sont très réels, et les garanties suffisantes.

Très inférieur aux deux précédents systèmes est celui que les Israélites ont connu et employé, et d'après lequel le temps se mesure en enregistrant la durée respective des règnes successifs. Avec ce procédé, qui ressemble par là à celui des éponymes, une date citée n'a de signification que si l'on possède mentalement ou par écrit le tableau de la durée des règnes. En outre d'autres inconvénients se présentent dans l'application. En effet, l'avènement d'un roi ne coïncide pas toujours, tant s'en faut, avec le premier jour de l'année courante et pourtant, quand il s'agit de numéroter les mois d'une année, on procède toujours comme si cette coïncidence existait. De plus, certains règnes (Zimri, Zacharie, Schallum, Joachaz, Jéconias) ont duré moins d'une année. Tant qu'il s'agit simplement, au point de vue pratique, de fixer le moment où s'est passé tel ou tel événement, on obtient un résultat satisfaisant; mais dès qu'on veut généraliser, se rendre compte d'une période plus ou moins longue et déterminer exactement la distance des faits entre eux, on découvre des obscurités faciles à prévoir du reste. En effet, à chaque changement de souverain, il se produit une incertitude portant sur une année; et quand il y a eu, comme c'est le cas en Israël et en Juda, une vingtaine de rois successifs, la durée totale de la période se trouve allongée ou raccourcie d'environ 20 ans, suivant qu'on identifie la dernière année d'un roi avec la première de son successeur ou bien qu'on les distingue et qu'on les additionne séparément. Sans doute, au moyen d'une règle posée à l'avance, on pourrait empêcher toute fluctuation; encore faudrait-il que cette règle fût strictement observée par les écrivains, et, qui plus est, qu'elle

fût connue de la postérité. Ainsi, on pourrait statuer que toute année entamée compte tout entière comme faisant partie du règne du roi défunt, et que celui de son successeur ne commence, au point de vue du système chronologique adopté, qu'avec le premier jour de l'année courante qui suit cet avènement. Ou bien on pourrait admettre l'inverse. Ou bien on pourrait tout faire dépendre du fait que le changement de souverain s'est produit avant ou après le milieu de l'année. Peu importerait le procédé adopté, pourvu qu'il fût régulièrement suivi et que nous fussions au courant. Alors nous pourrions peut-être reconstituer, sur les bases bibliques, la chronologie d'Israël au temps des rois. Nous nous heurterions pourtant encore à d'autres difficultés. Qu'il y ait par exemple un fils associé au trône par son père [1] (II **15** 5) et que cet état de choses se prolonge pendant plusieurs années, au règne duquel des deux rois appartiendra cette période? Il peut aussi y avoir compétition de deux prétendants au trône [2] (I **16** 21-22) : le règne du vainqueur datera-t-il de la mort du roi précédent ou bien seulement de la défaite du

[1] Ozias étant devenu lépreux, son fils Jotham prit en mains le gouvernement. Les 16 ans de règne de Jotham (II **15** 33) comprennent-ils le temps où il fut régent du royaume? et ce même temps a-t-il été déduit des 52 ans de règne de son père (II **15** 2)? — On a souvent admis que Joram de Juda avait également régné aux côtés de son père Josaphat. Cette hypothèse se fonde sur le passage II **8** 16 dont voici la traduction littérale : « Dans la cinquième année de Joram, roi d'Israël, et de Josaphat, roi de Juda, Joram, fils de Josaphat, roi de Juda, régna », ce qui impliquerait l'avènement simultané de Joram d'Israël et de Josaphat, contrairement aux faits les mieux établis. L'interprétation donnée à ce verset par Ostervald et la Bible annotée n'est pas conforme à l'hébreu ; quant à Segond, il a simplement retranché, sans note justificative, les mots gênants: « et de Josaphat, roi de Juda ». Il est en effet plausible que ces mots constituent une glose introduite ici, assez maladroitement du reste, pour chercher à sortir d'un inextricable dédale chronologique ; comp. I **16** 29, **22** 41-42, 52, II **1** 17, **3** 1, **8** 16-17, 25-26, **9** 29.

[2] Après la mort de l'usurpateur Zimri, Omri et Thibni se disputent la couronne. Thibni meurt, Omri règne pendant 12 ans (d'après I **16** 23b), ce qui est le chiffre résultant d'une comparaison de **16** 15 avec **16** 29; il comprend les années de lutte entre les deux rivaux. Mais **16** 23a représente l'autre manière de compter, en excluant la période de guerre civile ; dans ce système Omri n'a régné que 8 ans.

concurrent malheureux? Dans ce cas, il y aurait un interrègne qui ferait une lacune dans la chronologie générale. D'ailleurs, cette éventualité d'un temps indéfini d'anarchie entre deux règnes peut s'être produite encore dans d'autres circonstances [1].

§ **139.** Le système chronologique adopté par les Hébreux étant tel que nous venons de le décrire, on comprend aisément l'incertitude qui plane soit sur la durée totale de la période allant de l'avènement de Salomon à la mort de Sédécias, soit sur la date précise de chacun des événements survenus au cours de ces quatre siècles. La difficulté d'obtenir des données sûres est encore aggravée par la possibilité d'erreurs qui se seraient produites dans les nombres cités par le livre des Rois, et en second lieu par le fait que, parallèlement à la chronologie judéenne, se déroule celle du royaume du nord, avec d'importantes divergences.

Sur le premier point, les fautes proprement dites commises sinon lors de la rédaction première, du moins par des copistes successifs, nous restons naturellement sur le terrain des suppositions. Il faut pourtant avouer qu'il est excusable de soupçonner une erreur quand on voit un fils n'avoir que 11 ans de moins que son père (comp. II **16** 2 avec **18** 2). Nous avons vu d'ailleurs dans I Sam **13** 1 ce qui peut advenir d'indications chronologiques (voir aussi II Sam. **15** 7) et nous verrons plus tard dans II Chron. **22** 2 (comp. **21** 5) un père mourir à 40 ans en laissant un fils de 42 ans ; ici fort heureusement le passage correspondant II Rois **8** 26 rétablit le chiffre de 22 ans.

Sur le second point, la coexistence des deux chronologies parallèles, il faut remarquer qu'à priori il n'y a aucune raison de donner la préférence à l'une plutôt qu'à l'autre : elles se présentent dans les mêmes conditions. Elles devraient aboutir à des résultats identiques, et pourtant elles diffèrent quant au total des années entre le schisme et la ruine de Samarie.

[1] Il est assez piquant de voir que ces règnes simultanés et ces interrègnes, qui nous apparaissent comme des difficultés, se présentent comme de précieux instruments d'harmonisation pour ceux qui veulent à tout prix faire concorder les chronologies des deux royaumes.

Il est vrai de dire que cette dernière date n'est malheureusement pas indiquée dans la chronologie de Juda, et ne peut y être introduite que d'une façon conjecturale, en utilisant les synchronismes calculés par l'auteur du livre des Rois et dont il sera parlé tout à l'heure. Mentionnons auparavant que, sur le long parcours de l'histoire simultanée des deux royaumes, il y a du moins un point de repère: la mort de Joram d'Israël et celle de son neveu Achazia de Juda ont eu lieu non seulement la même année, mais le même jour (II **9** 24, 27). En calculant le temps écoulé depuis le schisme jusqu'à ce double événement, on trouve un léger désaccord entre les deux chronologies, et la divergence devient plus grande durant la période ultérieure. Le rédacteur du livre des Rois, en possession des chiffres que les Annales lui fournissaient sur la durée de tous les règnes du nord et du sud, a pris la peine de calculer tous les synchronismes et d'établir ainsi un lien chronologique continu entre les deux narrations qu'il entrelace et unit si étroitement. Il semblerait à première vue qu'il dût en résulter un accroissement de garanties, un avantage positif provenant d'un contrôle rigoureux. Malheureusement il n'en est point ainsi, et quelles qu'aient été les intentions de l'auteur des synchronismes et la conscience avec laquelle il a travaillé, ses efforts n'ont pas abouti à simplifier le problème; ils l'ont plutôt compliqué en augmentant le nombre des données douteuses ou énigmatiques.

En présence d'une situation aussi embarrassante l'historien possède du moins une ressource précieuse, la chronologie assyrienne, qui est maintenant connue d'une façon assez sûre et assez complète pour qu'on puisse l'employer à titre de correctif lorsque celle d'Israël est en défaut. La mention de certains rois de Juda et surtout d'Israël revient assez fréquemment dans les inscriptions cunéiformes pour qu'on puisse en tirer parti et qu'il y ait moyen de trancher certaines questions d'une façon plausible. Le système chronologique assyrien repose, comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, sur un fondement solide, sur la liste (ou « canon ») des éponymes ; et celle-ci a l'avantage d'enregistrer avec soin les années où se sont produites des éclipses, dont les astro-

nomes modernes sont à même de calculer la date précise. A première vue il semblerait que la chronologie des Egyptiens pût rendre les mêmes services que celle des Assyriens. Mais les points de contact entre l'histoire d'Egypte et celle d'Israël avant l'exil sont trop peu nombreux pour fournir à cet égard des renseignements utiles.

En résumé, la chronologie du livre des Rois constitue pour ceux qui étudient cette période un instrument de travail qui présente de notables imperfections, mais qui a cependant une valeur incontestable. Trop longtemps on en a surfait les mérites, la décrivant comme parfaite et faisant disparaître au moyen d'artifices ses erreurs et ses contradictions. Plus tard, par une réaction compréhensible, on l'a dépréciée à l'excès ; on a soutenu qu'elle était purement factice et que les chiffres assignés à la durée de chaque règne avaient été distribués arbitrairement. De nos jours on paraît être revenu de l'un et de l'autre de ces deux extrêmes. On s'accorde à reconnaître que les données chronologiques du livre des Rois, selon toute apparence empruntées aux Annales, ont une sérieuse valeur documentaire ; les synchronismes, calculés après coup par le rédacteur, présentent toutefois moins de garanties que les nombres fixant la durée des règnes. C'est également à un calcul du rédacteur qu'il convient d'attribuer l'indication chronologique par laquelle la période qui commence avec Salomon est rattachée à la période précédente. On lit dans I **6** 1 que la quatrième année de Salomon, celle où il entreprit la construction du temple, était la 480ᵉ à partir de la sortie d'Egypte. Ce résultat, comme nous l'avons déjà montré plus haut, p. 295, ne peut avoir été obtenu qu'en faisant le compte des générations, qui, dans telle ou telle généalogie, s'étaient succédé de l'époque de Moïse à celle de l'érection du temple. Nous pouvons encore à l'heure actuelle refaire cette opération qui aboutit au chiffre 12. Qu'on multiplie celui-ci par 40, suivant le procédé déjà signalé précédemment, on arrive tout naturellement à 480. Du reste le verset en question paraît avoir été très tardivement introduit dans le texte, à en juger d'après certains indices. Il semble avoir manqué originairement dans la version des Septante, où on l'introduisit plus

tard, en l'insérant à une place différente de celle qu'il occupe dans le texte hébreu. D'ailleurs, à part le chiffre 480, il n'est que la reproduction d'un autre verset du même chapitre **6**, le v. 37, lequel offre toutes les garanties d'antériorité.

Après avoir présenté les trois remarques ci-dessus, dont l'importance nous paraît justifier la place considérable qui leur a été faite, nous pouvons passer à l'analyse du livre.

Première partie : Le règne de Salomon (I 1-11).

§ **140.** Les divers éléments qu'on peut discerner dans cette première partie se groupent en cinq catégories.

1° Une narration faisant directement suite à la biographie de David (II Sam. **6**, **9-20**) et relatant la fin de son règne.

2° Des extraits du livre des Actes de Salomon, consistant en brèves notices, ayant un caractère administratif et statistique.

3° Des anecdotes destinées à illustrer certains détails de la catégorie précédente, spécialement la richesse et la sagesse du roi.

4° Des morceaux étendus, de la plus haute valeur, se rapportant au temple, et qui semblent avoir été empruntés aux archives du sanctuaire avec d'autres renseignements du même ordre que nous rencontrerons dans l'histoire de certains règnes ultérieurs.

5° Des compléments et des développements dus principalement au rédacteur deutéronomistique, et provenant aussi, mais dans une moindre proportion, d'annotateurs plus tardifs.

Il importe d'observer que, dans ces onze chapitres, le nombre des versets qui, dans le texte hébreu et dans les Septante, n'occupent pas la même place est particulièrement considérable.

Les ch. **1** et **2** décrivent la vieillesse de David et montrent en son fils Adonija le prétendant au trône, appuyé par Joab et Abiathar. Ses plans sont déjoués par Nathan, Bath-Schéba et Tsadok, qui obtiennent l'onction pour Salomon encore du vivant de son père. David mourant donne à son

successeur des instructions relatives à divers personnages, puis il meurt, et Salomon exécute les ordres reçus à l'égard de Joab et de Schimeï. Le récit y ajoute ce qui concerne Adonija et Abiathar. On reconnaît sans peine dans cette narration les caractères de celle qu'on lit dans II Sam. **6**, **9-20**; il y a lieu de relever, dans **2** 2-4, 10-12, 27, certaines traces de l'intervention du rédacteur deutéronomistique.

Après une brève mention du mariage de Salomon avec la fille du roi d'Egypte et deux versets de réflexions deutéronomistiques à propos des hauts-lieux, le ch. **3** raconte le sacrifice à Gabaon et le songe du jeune roi demandant et obtenant la sagesse; puis il rapporte, à titre d'exemple, la célèbre anecdote connue sous le nom de jugement de Salomon.

Le ch. **4** énumère (1-6), dans une liste rappelant II Sam. **8** 15-18, **20** 23-26, les fonctionnaires de Salomon, et de plus les douze intendants de provinces (7-19), qui pourvoyaient à l'entretien de la cour (27-28)[1]. Les v. 20-26 rompent l'enchaînement du texte; ils n'en sont pas moins incontestablement de la même provenance que le reste du chapitre[2], et leur présence en cet endroit n'est point le fait d'une intercalation tardive, mais d'une transposition. Les Septante les placent ailleurs, à savoir aussitôt après **2** 46. Est-ce bien là leur place normale? On ne saurait l'affirmer L'ordonnance primitive de ces premiers chapitres du livre est difficile à reconstituer.

Les derniers versets du ch. **4** (29-34) traitent de la sagesse de Salomon, sans aucune allusion au récit du ch. **3**; ils font intervenir les noms de divers personnages, les uns mentionnés dans Ps. **88** 1, **89** 1, les autres totalement inconnus, et fournissent de curieux détails sur les sentences et les poèmes de Salomon ainsi que sur sa célébrité universelle.

Les préparatifs de Salomon en vue de la construction du temple font le sujet du ch. **5**, qui rapporte à cet effet ses re-

[1] Le v. 27 commence dans le texte hébreu par : « Et ces intendants... », ce qui le rattache directement aux v. 7-19.

[2] A l'exception toutefois du v. 24 qui renferme une trace évidente de postériorité : celui qui a écrit cette phrase était à l'orient de l'Euphrate (comp. v. 21).

lations avec le roi de Tyr et les mesures prises pour organiser le service des corvées. Ce morceau peut être extrait du livre des Actes ; mais il est plus probable qu'il provient des archives du temple. Et c'est de là que sont tirés en tout cas les ch. **6** et **7**, ou du moins la majeure partie de ces deux chapitres, à l'exclusion des passages **6** 11-13, adjonction deutéronomistique, et **7** 1-12, concernant le palais royal. Il faut en effet remarquer que les données circonstanciées relatives à la construction du temple ne forment pas un tout continu. Ce qui se rapporte au bâtiment proprement dit et à son ornementation fait le sujet d'un premier morceau (**6** 1-10, 14-38) ; puis, séparé de celui-ci par la péricope **7** 1-12 décrivant le palais royal ainsi que d'autres édifices connexes, vient un second morceau (**7** 13-51) consacré aux travaux d'art exécutés par un Tyrien, nommé Hiram comme son roi, et destinés soit au parvis, soit au sanctuaire même. Seulement, tandis que le texte dépeint en grand détail les colonnes, la grande cuve, les « bases [1] » et les bassins du parvis, il ne mentionne pas le grand autel des holocaustes et énumère sans aucun détail les meubles et les ustensiles du lieu saint, même les plus importants (autel des parfums, table des pains, chandeliers). La disproportion que nous constatons ici a quelque chose d'étrange. Est-elle le fait de l'écrivain lui-même ? ou bien la description, plus complète et mieux coordonnée à l'origine, a-t-elle subi ultérieurement des abréviations causant un dommage irréparable ? Quoi qu'il en soit, le résultat en est que la description du temple présente pour nous les inconséquences et les lacunes les plus regrettables.

§ **141**. Après avoir achevé ce qui concerne la construction du temple, le livre des Rois passe à la dédicace solennelle de cet édifice, **8** 1-**9** 9. Ce morceau est certainement emprunté aux sources anciennes, Actes de Salomon et archives du temple, du moins quant à ses matériaux premiers. Car ici plus qu'ailleurs le rédacteur deutéronomistique a repris et retravaillé les données primitives. Celles-ci ne subsistent guère intactes que dans **8** 12-22, 62-66. Dans tout le reste on

[1] Ces « bases » étaient des espèces de tables sur roues, destinées à supporter les bassins pour les ablutions.

reconnaît la note caractéristique et les développements accoutumés de l'école de D.

8 1-11 décrit le début des cérémonies, à savoir l'installation de l'arche dans le nouveau sanctuaire. Dans les Septante les v. 1-5 figurent sous une forme plus abrégée que dans l'hébreu. Les v. 12-13 constituent un fragment à part, qui n'a rien de deutéronomistique. C'est bien plutôt un reste de poésie antique, et certainement la plus authentique des œuvres attribuées à Salomon dans toute la Bible. Les Septante placent ces deux versets ailleurs, après le v. 53, et n'établissent par conséquent pas de lien entre eux et le v. 11. De plus, ils y ajoutent l'intéressante remarque : « Ceci n'est-il pas écrit dans le Livre du Chant (*ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς*) ? » Or il n'y a guère lieu de douter que ce Livre du Chant doive être identifié avec le Livre du *yaschar* (ou du Juste)[1], déjà cité dans Jos. **10** 13 et II Sam. **1** 18. Le texte grec est en outre plus étendu que l'hébreu, et diffère sensiblement de ce dernier Il est difficile de dire auquel on doit accorder la préférence[2].

Les v. 14-21, non retouchés par le rédacteur, rappellent le souvenir de David et du projet qu'il avait formé de bâtir un temple (II Sam. **7**). Le v. 22, qui appartient également à l'ancienne source, servait sans doute d'introduction à la prière de dédicace (23-53), laquelle ne nous est parvenue que sous une forme considérablement modifiée et développée à la façon de D. C'est du reste parmi les pages deutéronomistiques de l'A. T. l'une des plus belles et des plus impressionnantes. La main du rédacteur se fait encore sentir dans **8** 54-61 (bénédiction donnée au peuple par Salomon) et dans **9** 1-9 (ap-

[1] En effet chant se dit en hébreu *schir*, et les deux mots *schir* et *yaschar* ne diffèrent que par l'interversion de deux lettres; la version syriaque présente la même leçon dans Jos. **10** 13. La question est de savoir si la désignation primitive de ce vieux recueil était Livre du Juste ou bien Livre du Chant. — Comp. plus haut, p. 263 et 325.

[2] La traduction du texte hébreu se trouve dans toutes nos Bibles; voici celle du grec, rectifiée au moyen d'une ou deux corrections qui s'imposent :

L'Eternel a placé le soleil dans les cieux,
Lui-même a déclaré vouloir habiter dans l'obscurité.
Bâtis ma maison, une maison qui soit mon habitation,
Afin que j'y demeure à toujours.

parition de l'Eternel à Salomon, faisant pendant à celle de **3** 4-14). En revanche **8** 62-66 n'a pas été retouché par le rédacteur deutéronomistique. Mais une glose a été intercalée dans le texte du v. 65 (« et sept autres jours, soit quatorze jours »), sans doute dans le but de mettre le récit en harmonie avec les usages légaux postexiliques ; comp. II Chron. **7** 8-10. Les mots du v. 66 : « Le huitième jour il renvoya le peuple » montrent que l'adjonction ci-dessus est incompatible avec le texte primitif ; elle manque d'ailleurs dans l'un des meilleurs manuscrits des Septante.

La seconde partie du ch. **9** (10-23) provient des Actes de Salomon, et complète rétrospectivement les détails du ch. **5**, en parlant du règlement des comptes de Salomon avec Hiram et des travaux exécutés par les hommes de corvée. A propos de ces derniers, les v. 20-23 font, entre les descendants des Cananéens et les Israélites, une distinction qui pourrait bien avoir été sinon introduite, du moins renforcée après coup ; car elle ne s'accorde ni avec **5** 13, ni avec **11** 28, ni surtout avec les causes déterminantes du schisme (ch. **12**). Enfin les derniers versets du ch. **9** (24-28) et le ch. **10** en entier sont remplis par toute une série de menus faits, tirés des Actes, et faisant ressortir la richesse de Salomon et sa sagesse, sans parler d'autres détails concernant son administration. Le groupement de ces diverses informations n'a rien de systématique. Ainsi **10** 11-12 devrait suivre immédiatement **9** 26-28, et de cette façon **10** 13 suivrait **10** 10 auquel il se rattache étroitement ; **10** 22 revient sur un sujet déjà deux fois traité, sans qu'on puisse aisément accorder le « tous les trois ans » de ce passage avec le « chaque année » de **10** 14. La note conservée dans **9** 25 sur les sacrifices de Salomon se termine par une courte phrase qui semble la rattacher à un récit de la construction du temple. L'ordonnance générale de ces textes n'est pas la même dans les Septante que dans le texte hébreu. Le seul sujet qui soit traité d'une façon quelque peu circonstanciée est la visite de la reine de Séba (**10** 1-10, 13) ; l'élément anecdotique réapparaît à cette occasion.

L'histoire de Salomon se termine par le ch. **11** qui prépare le récit du schisme en relevant successivement les

côtés fâcheux de son règne : les v. 1-13 décrivent la complaisance avec laquelle Salomon bâtit pour les femmes de son nombreux harem des sanctuaires idolâtres aux portes de Jérusalem, ainsi que le mécontentement divin provoqué par cette conduite ; ensuite vient la mention de deux ennemis du dehors, un Edomite et un Syrien (14-25) ; puis celle de Jéroboam, de sa rencontre avec le prophète Achija et de sa fuite en Egypte (26-40). La coloration deutéronomistique est aisément perceptible dans 1-13, 32-39 ; mais le fond de ces deux récits ne provient pas moins des sources anciennes. Enfin, le rédacteur termine l'histoire de Salomon (41-43) par ses formules habituelles, dont nous retrouverons l'analogue plus loin, à la fin de chaque règne.

Seconde partie : Les rois d'Israël et de Juda (I 12-II 17).

§ **142**. Ayant à retracer l'histoire de deux royaumes voisins pendant plus de deux siècles, notre auteur a pu se trouver embarrassé quant à la marche à suivre. Sans doute il aurait pu prendre d'abord l'histoire de l'un des deux royaumes et la traiter intégralement, puis procéder de même pour l'autre. Mais ce plan, très acceptable lorsqu'il s'agit de deux pays distants l'un de l'autre et n'ayant guère entretenu de rapports pacifiques ou guerriers, devient totalement inadmissible du moment que les deux nations en cause sont limitrophes et que leurs destinées sont constamment mêlées. D'autre part, on pourrait concevoir un mode de narration d'après lequel l'auteur promènerait sans cesse son lecteur du nord au sud et du sud au nord, enregistrant au fur et à mesure, et pour ainsi dire d'année en année, les événements qui se produisent tantôt ici et tantôt là. Ce procédé aurait d'incontestables avantages, mais il engendrerait forcément une certaine monotonie, et ne serait d'ailleurs applicable qu'à la condition d'adopter une méthode narrative uniformément détaillée ; il n'y aurait pas moyen de traiter très inégalement les périodes diverses, les unes sommairement, les autres d'une façon circonstanciée. Notre auteur a choisi un moyen terme, consistant à passer d'un royaume à l'autre à

l'occasion des changements de souverains. Ainsi, après avoir mentionné l'avènement d'un roi de Juda, il raconte son règne en entier, quelque long qu'il puisse être. Puis, après avoir enregistré sa mort, il revient en arrière, et traite l'histoire du roi ou des rois d'Israël dont l'avènement a eu lieu dans l'intervalle. De cette façon, la durée des règnes étant très inégale, il peut arriver que plusieurs rois du même royaume se suivent immédiatement. Par exemple, dans II **15**, après avoir parlé d'Azaria (Ozias) de Juda, le récit passe en Israël et énumère successivement Zacharie, Schallum, Menahem, Pékachia et Pékach, donc cinq rois consécutifs de Samarie; il est vrai qu'Azaria a régné 52 ans. Le procédé que nous venons de décrire a le sérieux avantage de mener de front les deux histoires sans les hâcher en trop menus morceaux et d'éviter pourtant des retours en arrière trop considérables. D'autre part, il présente bien aussi ses inconvénients. Ici le nom d'un roi apparaît dans le texte à propos de ses relations avec le royaume voisin, et cela avant que son avènement ait été signalé; ainsi Baëscha, roi d'Israël, est introduit (I **15** 16) dans l'histoire d'Asa, roi de Juda, avant le passage (I **15** 27) qui raconte la conspiration dont il fut l'auteur contre Nadab et celui (I **15** 33) qui constate officiellement le début de son règne. Ailleurs, en revanche, on voit agir un souverain dont la mort a déjà été rapportée; Josaphat de Juda, par exemple, « se coucha avec ses pères et fut enterré » selon I **22** 51, et plus loin (II **3**) nous le voyons faire campagne contre Moab comme allié de Joram d'Israël, dans l'histoire duquel le récit de cette expédition figure. Comme on le voit, dans des cas de ce genre la porte est ouverte à l'arbitraire. Au lieu de raconter déjà à propos d'Asa la guerre de celui-ci avec Baëscha, l'auteur aurait pu attendre d'en parler à l'occasion du règne de ce dernier. Inversement il aurait pu décrire déjà dans la biographie de Josaphat la guerre contre les Moabites. Mais il est probable qu'il a été guidé en cela par ses sources, et qu'il a laissé les épisodes en question à la place qu'ils occupaient originairement dans les extraits des Annales soit d'Israël, soit de Juda.

L'auteur du livre des Rois a-t-il tenu la balance égale entre

les deux royaumes? Etant donné qu'il appartenait lui-même à Juda, il serait naturel et excusable qu'il eût accordé plus d'importance et plus de développements aux récits concernant sa propre patrie. En fait on ne peut dire qu'il en soit ainsi: le royaume d'Israël est sans doute, dans le livre des Rois, l'objet de jugements plus sévères, mais ses destinées sont décrites d'une façon tout aussi complète que celles du royaume voisin. On peut même affirmer qu'à l'exception d'Ezéchias et de Josias, tous deux d'ailleurs postérieurs à la ruine de Samarie, aucun roi de Juda n'est traité avec autant de détails que les monarques de la dynastie des Omrides, Achab et ses fils. Ce fait est d'autant plus frappant que certains règnes en Juda, tel que celui d'Ozias, sont rapportés d'une façon singulièrement brève malgré leur importance (II **15** 1-7). Mais il est une circonstance particulière qui explique pourquoi les narrations relatives au temps d'Achab et de ses successeurs revêtent une ampleur inaccoutumée: c'est l'époque des deux grands prophètes Elie et Elisée. Ceci nous amène à reprendre la question des sources.

La seconde partie du livre des Rois est certainement basée dans son ensemble sur les deux recueils d'Annales. La méthode de notre auteur paraît avoir été d'y puiser, à propos de chaque roi, les informations qui cadraient avec le but essentiellement religieux de son livre; après quoi, pour tout le reste, c'est-à-dire pour tout ce qui est purement de l'ordre politique, il renvoie, à l'issue de chaque règne, à la source que lui-même a consultée et qui était, paraît-il, encore accessible à ses lecteurs. Mais à côté de ces documents qui lui fournissaient des matériaux pour la période tout entière, il a disposé d'un cycle de narrations relatives à Elie et à Elisée, ou plutôt de deux cycles distincts, car, suivant qu'il s'agit de l'un ou de l'autre des deux prophètes, les récits ne présentent pas tout à fait les mêmes caractères. Il est donc légitime de parler du cycle d'Elie et du cycle d'Elisée. Ces deux recueils ont quelque chose d'anecdotique et de moins strictement historique que les Annales. Volontiers, les personnages mis en scène demeurent anonymes ; c'est « le roi d'Israël » ou « le roi de Syrie », sans que leurs noms soient prononcés.

Les questions de date demeurent en suspens. Ces remarques, ajoutons-le, s'appliquent essentiellement au cycle d'Elisée. Celui d'Elie est certainement supérieur. Il renferme quelques-unes des pages les plus remarquables, au point de vue religieux et moral, non seulement du livre des Rois, mais de l'historiographie israélite en général. Elie à Sarepta, Elie au Carmel, Elie dans le désert, Elie au mont Horeb, Elie devant Achab dans la vigne de Naboth : autant de scènes impressives et inoubliables.

Afin de compléter ses sources, ou, pour mieux dire, afin de donner à son œuvre l'empreinte et la tendance de l'école à laquelle il appartenait, le rédacteur du livre des Rois a, dans cette seconde partie, comme dans l'histoire de Salomon, introduit des développements, plus ou moins étendus, de sa propre main. En outre, c'est de lui, ainsi qu'il a été dit plus haut, que procède ce qu'on peut appeler l'encadrement généalogique et chronologique de chaque règne.

§ **143**. Notre analyse reprend le fil de l'histoire au moment où Salomon vient de mourir. Son successeur naturel est son fils Roboam. Mais, mécontentes du passé et appréhendant l'avenir, toutes les tribus du centre et du nord se séparent et forment un royaume à part sous Jéroboam (**12** 1-20). Ce morceau paraît n'être pas de provenance judéenne, il attribue tous les torts à Salomon et surtout à Roboam, qui est présenté comme un jeune homme, tandis que, d'après **14** 21, il aurait eu 41 ans à son avènement. Le récit renferme (**12** 16) une allusion évidente à II Sam. **20** 1, et rappelle du reste par la vivacité de son style et le coloris de ses tableaux les meilleures pages des biographies de David et de Salomon. Les v. 21-24 sont une adjonction judéenne, complétant les données précédentes. La suite (25-33) décrit les mesures prises, au point de vue du culte, par le nouveau roi Jéroboam, et les expose d'une façon objective, non sans un mot de blâme ; ce morceau est sans doute extrait des Annales d'Israël. Par contre le ch. **13** constitue un véhément réquisitoire contre Jéroboam et ses innovations ; il prédit la réforme de Josias, en désignant ce dernier par son nom. L'homme de Dieu anonyme, dont ce récit raconte l'inter-

vention à Béthel et la fin tragique, est présenté comme venu de Juda. Il n'est possible de rapporter ce morceau ni aux Annales d'Israël, ni à celles de Juda, et contrairement à ce qu'on pourrait attendre, il ne présente pas les caractères spécifiques de l'école deutéronomistique. Sa provenance est donc assez énigmatique. Quelques critiques le considèrent comme une adjonction tardive, postexilique[1], et il faut reconnaître que le ton général est en effet celui d'une époque postérieure. D'autre part, certains détails, surtout dans la seconde moitié du chapitre, ont plutôt un cachet d'ancienneté, et la supposition la plus vraisemblable est que nous avons affaire à un développement assez libre de quelques brèves données traditionnelles[2].

Une autre narration (**14** 1-18) également défavorable à Jéroboam, fait suite à celle du ch. **13**, à laquelle elle n'est du reste rattachée que d'une façon vague par l'expression « dans ce temps-là ». Il y est parlé du prophète Achija (comp. **11** 29 ss.), consulté par la femme de Jéroboam au sujet de son enfant malade. Le discours menaçant d'Achija est fortement teinté d'expressions deutéronomistiques ; le rédacteur du livre des Rois a sans doute travaillé ici sur un thème que lui fournissaient ses sources.

A partir de **14** 21 jusqu'à **16** 34, les biographies des rois Roboam, Abijam, Asa de Juda, Nadab, Baëscha, Ela, Zimri, Omri d'Israël se succèdent sans qu'aucune d'entre elles se distingue des autres par plus de détails ou par l'insertion de quelque anecdote sortant du cadre accoutumé des renseignements extraits des Annales. Le rédacteur ne manque naturellement pas, à propos de chaque règne, de formuler ses appréciations, auxquelles il donne çà et là quelques développements ; ceux-ci ont parfois quelque chose d'assez imprévu, comme c'est le cas à propos d'Abijam (**15** 3-5). Ailleurs il fait intervenir certains prophètes : Achija (**15** 29),

[1] Mentionnons, à titre de renseignement, l'hypothèse de Wellhausen, d'après laquelle la venue d'Amos à Béthel sous Jéroboam II serait le fait historique qui aurait donné naissance au récit de I Rois **13** ; il y aurait eu confusion entre Jéroboam I et Jéroboam II.

[2] II Rois **23** 16-18 nous fournira l'occasion de revenir sur ce sujet.

Jéhu, fils de Hanani (**16** 1-4, 7, 12). La fin du ch. **16** contient le début du règne d'Achab et renferme (34) une allusion à Jos. **6** 26.

A partir du ch. **17** commence une subdivision du livre des Rois qui s'étend jusqu'à II **10** (avec quelques interruptions) et qui se fait remarquer par l'ampleur de ses narrations : c'est celle qui renferme les récits relatifs à Elie et à Elisée. Selon toute vraisemblance, ils sont puisés à une source éphraïmite. Le début est extrêmement abrupt (**17** 1) ; sans aucun doute le commencement de la biographie d'Elie a été retranché. Le ch. **17** raconte la sécheresse prolongée prédite par le prophète et les séjours de celui-ci aux bords du Kerith et à Sarepta. Le ch. **18** décrit la rencontre d'Elie avec Abdias, intendant d'Achab, puis avec le roi lui-même, la convocation d'une assemblée du peuple sur le Carmel, la joute d'Elie avec les prophètes de Baal et la cessation de la sécheresse. Le ch. **19** rapporte la fuite d'Elie au désert de Beer-Schéba, son pèlerinage au mont Horeb, sa vision et la vocation d'Elisée. Ces trois chapitres forment un tout auquel nous pouvons adjoindre immédiatement le ch. **21**, consacré à l'histoire de Naboth. D'un bout à l'autre de ces récits le point de vue est exclusivement religieux et moral, et le côté politique est entièrement négligé. Ces pages, où la personnalité d'Elie occupe le premier plan, figurent parmi les meilleurs spécimens que nous possédions de la prose narrative hébraïque. Elles ont eu en somme très peu à souffrir de retouches et de changements postérieurs[1] Pourtant il est permis de supposer que **19** 13b-14 peut être une répétition immotivée de 9b-10. En outre les v. 15-18 ne sont pas rattachés à ce qui précède d'une façon bien satisfaisante. Enfin on peut se demander si, après avoir rapporté la vocation d'Elisée (**19** 19-21), le document original ne contenait pas des indications relatives à l'accomplissement des deux autres points du programme tracé à Elie concernant Hazaël et Jéhu. De même, la partie terminale du ch. **21** n'est probablement pas conservée dans sa teneur primitive.

[1] Il est difficile de ne pas considérer comme une glose introduite dans le texte les mots de **18** 31b, qui sont une citation textuelle de Gen. **35** 10 P et qui forment une incidente tout à fait superflue.

Les v. 25-26 sont en tout cas une intercalation qui coupe le récit de la façon la plus fâcheuse. Peut-être le ch. **21** a-t-il encore subi quelques remaniements sur d'autres points ; voir en particulier 20-23.

Le document éphraïmite, consacré à la biographie d'Elie et auquel l'auteur du livre des Rois a emprunté quelques pages, en contenait-il encore d'autres? Il est permis de le supposer et, dans ce cas, nous devons vivement regretter d'en être privés. En effet, quoique Elie reparaisse encore çà et là dans la suite du livre, nous n'y retrouvons pas de narrations qui supportent la comparaison avec celles que nous venons d'étudier.

Les ch. **20** et **22** 1-38 n'appartiennent pas au cycle d'Elie, quoiqu'ils se rapportent au règne d'Achab. Ils se placent tous deux sur le terrain de l'histoire politique, et racontent les luttes contre les Syriens : au ch. **20** il s'agit du siège de Samarie, aboutissant contre toute attente à la déroute des assiégeants, puis d'une autre victoire d'Achab et d'une paix conclue avec le roi de Damas. Au ch. **22**, Achab et Josaphat, son allié, se mettent en campagne pour reprendre aux Syriens la ville de Ramoth en Galaad, et Achab périt dans la mêlée. L'élément religieux ne fait pas défaut dans ces chapitres ; il est représenté dans **20** par l'intervention successive de deux prophètes anonymes (13-15, 22, 35-43), et dans **22** par celle de Michée, fils de Jimla [1]. Le récit de la mort d'Achab et de son enterrement semble renfermer (**22** 37-38) une allusion à **21** 19. L'accord de ces deux textes n'est pourtant pas complet : l'un se rapporte à Jizréel (comp. aussi II **9** 25-26) et l'autre à Samarie, et ce dernier renferme un détail qui lui est tout à fait spécial. On pourrait donc conclure que **22** 37-38 se rattache à une « parole de l'Eternel » parallèle à celle de **21** 19, mais non pas précisément à celle-ci. Cette hypothèse cadrerait avec l'observation déjà faite ci-dessus que **21** appartient au cycle d'Elie et **22** à une autre source ; celle-ci paraît avoir consisté en une série de récits concernant Achab

[1] Ce prophète Michée ne doit pas être confondu avec son homonyme, Michée de Moréscheth, dont le livre figure dans le recueil des Douze. I Rois **22** 28b est une glose ; comp. plus bas, § **260**.

et sa maison, dans leurs rapports avec des prophètes autres qu'Elie. On pourrait les désigner par le terme de cycle d'Achab pour faire pendant aux cycles d'Elie et d'Elisée. La difficulté que soulève la comparaison entre **21** 19 et **22** 37-38 est levée aux yeux de quelques critiques par la supposition que le dernier de ces deux passages aurait été l'objet de retouches postérieures.

Après avoir clos l'histoire du règne d'Achab par la formule habituelle (**22** 39-40), l'auteur du livre des Rois a inséré à la suite (41-51) un court extrait des Annales de Juda relatif au règne de Josaphat, avec le préambule et la conclusion ordinaires. Les v. 47-50 devraient précéder le v. 46.

§ **144.** L'histoire suivante est celle d'Achazia, fils d'Achab (I **22** 52-II **1** 18). Le seul détail emprunté aux Annales d'Israël est (II **1** 1) une courte mention de la révolte de Moab, détachée de son contexte historique que nous trouverons dans **3** 4-27 ; voir en particulier **3** 5. Quant au morceau **1** 2-16, il offre un tout autre caractère. Elie y figure, faisant consumer par le feu du ciel les soldats envoyés contre lui et prédisant à Achazia, malade, sa fin prochaine. Il y a là, semble-t-il, deux épisodes distincts mélangés l'un à l'autre. L'un, la chute d'Achazia, son envoi de messagers auprès de Baal-Zebub et la sentence proférée par Elie, peut avoir appartenu au cycle d'Elie. L'autre, relatif aux trois troupes successives chargées de saisir le prophète et au destin funeste des deux premières, ressemble davantage par ses allures aux récits du cycle d'Elisée qu'à ceux du cycle d'Elie, et pourrait bien constituer une amplification d'un thème primitif plus sobre. Le texte des Septante dans ce chapitre diffère sensiblement du texte hébreu.

Avec le ch. **2** nous entrons dans le cycle d'Elisée, auquel appartiennent les récits de l'enlèvement d'Elie (1-18), de l'assainissement des eaux de Jéricho (19-22) et des petits garçons de Béthel dévorés par les ours (23-24). Le v. 25 sert de transition au récit suivant. Le ch. **3** débute par la formule consacrée, introduisant un nouveau souverain, Joram, fils d'Achab et frère d'Achazia. Il raconte ensuite la guerre de ce roi, de Josaphat, roi de Juda, et du roi d'Edom contre

Moab[1] La mention de la révolte de Méscha, roi des Moabites, pourrait provenir des Annales; mais la narration circonstanciée de l'expédition semble extraite de la même source que I **20** et **22** ; nous avons désigné cette dernière sous le nom de cycle d'Achab ; il serait encore plus exact de dire cycle de la maison d'Achab.

Le ch. **3** nous avait conduits dans le domaine politique et guerrier Avec le ch. **4** recommencent les anecdotes relatives à ce qu'on pourrait appeler la vie privée du prophète : la multiplication de l'huile d'une veuve (1-7) ; Elisée et la Sunamite (8-37) ; le potage empoisonné (38-41) ; la multiplication des pains (42-44). Et, quoique le ch. **5** ait pour principal personnage un général syrien, Naaman le lépreux, l'histoire de sa guérison et du châtiment infligé à Guéhazi, serviteur d'Elisée, n'a rien à faire avec l'histoire générale du temps. C'est simplement un fragment du cycle d'Elisée, comme les morceaux précédents et comme les suivants (**6** 1-**8** 15), où nous trouvons successivement : l'anecdote de la hache perdue et retrouvée (**6** 1-7) ; le récit, beaucoup plus important, sur Elisée à Dothan (8-23) ; celui d'un siège de Samarie par le roi de Syrie (**6** 24-**7** 20), qui se termine d'une façon aussi heureuse pour les assiégés que I **20**, mais dans des conditions très différentes ; une deuxième anecdote relative à la Sunamite (**8** 1-6) ; enfin la relation d'un voyage d'Elisée à Damas et de son entrevue avec Hazaël (7-15). Ce dernier épisode met en scène un roi de Syrie, Ben-Hadad II, et l'usurpateur qui lui succéda. Dans quatre des récits précédents figurent des rois d'Israël, dont aucun n'est nommé[2] Le cycle d'Elisée ne renferme guère de noms

[1] Au v. 27b l'original hébreu signifie littéralement : « une grande colère fut sur Israël », et cela veut dire que, victimes de quelque catastrophe, les Israélites durent abandonner la place. Les efforts de nos traducteurs français pour dissimuler le vrai sens de ce passage aboutissent à une contradiction : l'indignation ressentie à la vue d'un forfait abominable ne pousse pas à la retraite, mais bien plutôt à une sévère intervention.

[2] Le roi de Syrie est mentionné à trois reprises ; dans **5** 1-27 et **6** 8-23 il est anonyme; en revanche **6** 24-**7** 20 contient le nom de Ben-Hadad. Cette circonstance, jointe à d'autres indices, serait de nature à faire ratta-

propres et encore moins d'indications chronologiques. Il en résulte une grande incertitude relativement à la place qu'il faut assigner à ces incidents dans la succession des règnes. Si l'on s'en tient au groupement actuel des morceaux dans le livre des Rois, il faudrait admettre que, dans tous les cas mentionnés ci-dessus où le roi d'Israël joue un rôle, il s'agit de Joram, fils d'Achab. Mais il est très possible qu'il faille distribuer autrement les matériaux rassemblés ici, et le roi mis en cause pourrait tout aussi bien être l'un des premiers souverains de la dynastie des Nimschides, sinon Jéhu, du moins son fils Joachaz, ou son petit-fils Joas.

A la suite des morceaux nombreux et circonstanciés que l'auteur du livre des Rois a empruntés au cycle d'Elisée, il a inséré la brève description des règnes de deux rois de Juda, fils et petit-fils de Josaphat, Joram (**8** 16-24) et Achazia (25-29). Nous y trouvons, comme on peut du reste s'y attendre, les formules initiales accoutumées, de courtes indications puisées aux Annales de Juda, enfin, pour Joram tout au moins, la phrase terminale de rigueur. Pour Achazia toutefois, cette conclusion manque complètement ; elle ne se rencontre pas ici, où elle ne serait pas déplacée, étant donnés certains cas analogues, mais où pourtant elle anticiperait d'une façon un peu fâcheuse sur la suite immédiate de la narration ; et elle est également absente plus loin, à l'endroit où la mort d'Achazia est racontée en détail, en corrélation avec celle de Joram d'Israël[1].

Les ch. **9** et **10** racontent avec beaucoup de vie et une abondance de détails pittoresques la révolution sanglante qui mit fin au règne du dernier des Omrides et plaça sur le trône l'usurpateur Jéhu. Elisée apparaît tout au début, comme instigateur du mouvement; il n'est pas mentionné dans la suite du récit. Les principaux incidents sont : l'onction conférée par un prophète à Jéhu ; la brusque arrivée de celui-ci à Jizréel ; la mort du roi Joram d'Israël, du roi

cher ce récit plutôt au cycle de la maison d'Achab qu'au cycle d'Elisée, duquel proviennent tous les autres morceaux.

[1] La formule deutéronomistique habituelle manque également pour celui-ci ; voir plus haut, p. 340.

Achazia de Juda, de la reine mère Jézabel, de soixante-dix princes de la maison d'Achab et de quarante-deux princes de la maison royale de Juda ; la rencontre de Jéhu avec Jonadab, père des Récabites (comp. Jér. **35**) ; les mesures prises par le nouveau roi à l'égard des prophètes de Baal et du temple consacré à ce dieu. Toute cette narration paraît appartenir au même cycle que I **20** et **22**, II **3** 4-27 et peut-être **6** 24-**7** 20. Le rédacteur deutéronomistique termine le compte rendu du règne de Jéhu par une appréciation plus développée que d'ordinaire (**10** 28-31) ; il y ajoute quelques détails empruntés aux Annales d'Israël (32-33) et sa formule usuelle de clôture (34-35).

La vacance inopinée du trône de Juda par suite de la mort d'Achazia, survenue après un an de règne seulement, amène toute une série d'événements, racontés d'une façon détaillée dans les ch. **11** et **12**. C'est la première fois que, depuis le schisme, nous nous trouvons en présence d'un morceau qui concerne le royaume du sud et qui ne soit pas d'une allure sommaire. Il n'est pas probable, dans ces conditions, que nous ayons affaire ici à un extrait des Annales de Juda. Comme d'autre part le temple et le sacerdoce jouent un rôle marqué dans les ch. **11** et **12**, il paraît très vraisemblable que ceux-ci (avec le ch. **16** qui offre les mêmes caractères) proviennent de la source que nous avons appelée archives du temple[1] et d'où procède I **6-7** Le ch. **11** est consacré au règne de l'usurpatrice Athalie, mère d'Achazia, qui s'empara du trône en faisant mourir tous ses petits-fils. L'un de ces derniers toutefois, Joas, ayant échappé au massacre et étant demeuré caché dans le temple, le prêtre Jéhojada réussit, après quelques années, à ourdir une conspiration qui aboutit à la mort d'Athalie, et à la restauration de la royauté légitime en la personne de Joas. Le règne de celui-ci fait le sujet du ch. **12** qui, à part les formules du début (1-3) et de la fin (19-21) roule exclusivement (4-16) sur le temple de Jérusalem, les

[1] On pourrait faire remarquer qu'un incident du règne d'Asa (I **15** 16-22) est rapporté d'une façon quelque peu détaillée ; or il n'est pas sans intérêt de constater que le temple et ses trésors y jouent un rôle, ce qui pourrait être un indice de son origine.

réparations qui y furent faites par ordre du roi Joas, et les mesures financières prises à cet effet. De même, dans les v. 17-18 traitant des rapports de Joas avec le roi de Syrie Hazaël, l'accent est mis sur l'enlèvement des trésors du temple.

§ **145**. Le ch. **13** nous ramène dans le royaume des Dix tribus, et relate les règnes des deux successeurs de Jéhu. Sur Joachaz (1-9) les données sont peu abondantes. Sur Joas, son fils, les renseignements feraient encore bien plus défaut, puisque la formule initiale (10-11) est immédiatement suivie de la formule terminale (12-13), s'il n'y était pourvu autrement. En effet un extrait du cycle d'Elisée (14-19, 22-25) met en scène le roi Joas à côté du prophète mourant, et rattache à cette entrevue suprême trois victoires de Joas sur le successeur d'Hazaël. Intercalée au milieu de ce récit, se trouve une anecdote (20-21), appartenant au même cycle : il s'agit d'un miracle opéré par les ossements d'Elisée.

Le règne d'Amatsia, fils de Joas, roi de Juda, fait le sujet de **14** 1-22. L'appréciation formulée à propos de son avènement par le rédacteur présente une extension inusitée et renferme une citation textuelle de Deut. **24** 16. Le principal événement de ce règne est la guerre d'Amatsia contre son voisin Joas, roi d'Israël. La source à laquelle le récit a été puisé peut à priori avoir été éphraïmite ou judéenne. En examinant de près le texte, on en vient à conclure qu'elle appartient au royaume du nord, probablement aux Annales d'Israël. En effet, 1° le conflit s'est terminé à l'avantage de Joas ; 2° l'expression « Beth-Schémesch qui appartient à Juda » (11) est plus naturelle sous la plume d'un écrivain non judéen (comp. I **19** 3 : « Beer-Schéba qui appartient à Juda » dans un morceau certainement éphraïmite) ; 3° immédiatement après l'histoire de la guerre se trouve répétée la formule terminale concernant Joas (15-16), que nous avons déjà rencontrée plus haut (**13** 12-13). Il est permis de supposer que l'auteur des Rois avait premièrement destiné le morceau qui nous occupe (**14** 8-14) à figurer dans la biographie de Joas d'Israël et l'avait placé entre **13** 10-11 et **13** 12-13. Puis, quand il l'a enlevé de cette place pour le transporter de pré-

férence dans la biographie d'Amatsia, les deux versets terminaux y sont demeurés attachés par inadvertance. Ainsi s'expliquerait leur répétition, et se trouverait confirmée l'origine éphraïmite du fragment en question.

Après Amatsia, le livre des Rois enregistre successivement plusieurs règnes, les uns à Samarie, les autres à Jérusalem, en ne donnant sur chacun d'eux que de très maigres renseignements; et pourtant les uns ont eu une longue durée (41 ans, 52 ans), de l'importance et de l'éclat, tandis que d'autres ont été insignifiants et éphémères (6 mois, 1 mois). Voici du reste quels sont les rois en question : Jéroboam II d'Israël (**14** 23-29) ; Azaria (Ozias) de Juda (**15** 1-7); Zacharie d'Israël (8-12) ; Schallum d'Israël (13-16) ; Menahem d'Israël (17-22) ; Pékachia d'Israël (23-26) ; Pékach d'Israël (27-31) ; Jotham de Juda (32-38).

L'examen de ces courtes notices biographiques suggère quelques remarques. Le fils et successeur d'Amatsia est appelé Azaria dans **14** 21-22, **15** 1, 6, 7, 8, 17, 23, 27, mais il est désigné sous le nom d'Ozias[1] dans **15** 13, 30, 32, 34. Cette alternance est difficile à expliquer; il ne semble guère possible d'y voir uniquement des erreurs de copistes; Ozias, il est vrai, ne diffère en hébreu d'Azaria que par le retranchement d'une lettre; il serait toutefois étrange que cette mutilation accidentelle eût pris de semblables proportions. Un autre cas analogue jusqu'à un certain point est celui de Pul, roi d'Assyrie (**15** 19-20), et de Tiglath-Piléser, roi d'Assyrie (29), qui sont, en fait, un seul et même personnage; l'auteur du livre des Rois l'a sans doute ignoré, et il n'y a rien d'extraordinaire à cela : il s'est borné à reproduire ses sources. Notons encore qu'un des plus intéressants détails concernant le règne d'Azaria est inséré dans **14** 22 au lieu de figurer dans l'histoire même de ce règne (**15** 1-7). Enfin signalons dans **14** 25 la mention du prophète Jonas, fils d'Amitthaï, que nous retrouverons dans le livre des Douze prophètes.

L'histoire du successeur de Jotham, Achaz, au ch. **16**, est

[1] Ailleurs dans l'A. T. le nom d'Ozias est seul employé : Es. **1** 1, **6** 1, **7** 1 ; Os. **1** 1 ; II Chron. **26** 1, 3, 8, 9, 11, 14, 18, 19, 21-23, **27** 2. Seule la table généalogique de I Chron. **3** 12 fait exception et porte Azaria.

beaucoup plus circonstanciée que celle qui précède; elle se rapproche de celle d'Athalie et de Joas (**11-12**). La place importante qu'y occupent les changements introduits par Achaz dans le parvis du sanctuaire nous encourage à penser que ce morceau est, lui aussi, emprunté aux documents des archives du temple.

Enfin le ch. **17** raconte (1-6) le règne du dernier roi d'Israël, Osée, la chute définitive du royaume de Samarie et la déportation de ses habitants. Le rédacteur deutéronomistique y ajoute (7-23) un long développement de sa composition sur les infidélités des Israélites et la justice du châtiment qui les a atteints. Dans une troisième péricope (24-33) nous trouvons quelques détails historiques puisés aux sources, mais arrangés par le rédacteur Enfin les v. 34-41 sont de nouveau purement et simplement un fragment parénétique du deutéronomisme le plus évident.

Troisième partie : Le royaume de Juda (II 18-25).

§ **146**. A partir de la ruine de Samarie la tâche du narrateur du livre des Rois se trouve grandement simplifiée. La dualité qui, à dater du schisme, lui suscitait des obstacles incessants, a pris fin avec la chute d'Osée, et le royaume de Juda demeure seul en cause. Il n'y a donc pas lieu de prévoir l'existence, dans cette partie du livre, des difficultés que nous avons constatées dans l'histoire simultanée des deux royaumes à partir du schisme. Les sources demeurent d'ailleurs les mêmes: Annales des rois de Juda et archives du temple.

Le règne d'Ezéchias remplit à lui tout seul les ch. **18-20**. Après le préambule habituel, qui revêt ici des proportions plus étendues et renferme un éloge sans réserves (**18** 1-8), vient une péricope (9-12) qui ne concerne en rien le royaume de Juda et qui répète les données de **17** 5-6 au sujet de Samarie. Avec le v. 13 commence une série de récits étendus qui nous ont été conservés à la fois ici et dans le livre d'Esaïe (**36-39**). Les deux textes parallèles présentent un grand nombre de variantes; celui du livre des Rois paraît être dans un meilleur état de conservation. Les deux divergences prin-

cipales sont les suivantes. Le morceau II Rois **18** 14-16, relatant l'humiliation d'Ezéchias devant le roi d'Assyrie et l'énorme tribut qu'il dut lui payer, manque totalement dans Esaïe. En revanche Es. **38** 9-20 insère dans la narration un psaume d'Ezéchias qui n'est point reproduit dans le livre des Rois.

Les trois sujets traités successivement dans ces chapitres sont: 1° l'expédition de Sanchérib en Juda, les pourparlers d'Ezéchias avec les ambassadeurs du roi d'Assyrie, les encouragements donnés par Esaïe, la catastrophe dont l'armée assyrienne est victime, la retraite et la mort de Sanchérib (**18** 13-**19** 37; comp. Es. **36** 1-**37** 38); 2° la maladie d'Ezéchias et sa guérison, avec le « signe » du cadran d'Achaz (**20** 1-11; comp. Es. **38**); 3° l'ambassade de Mérodac-Baladan[1], roi de Babylone, auprès d'Ezéchias (**20** 12-19; comp. Es. **39**). Le premier de ces trois récits, qui est le plus long de beaucoup, n'est pas d'une homogénéité indiscutable; il se pourrait fort bien que **19** 9-36 provînt d'une autre source que **18** 13-**19** 8, non pas qu'il y ait incompatibilité entre ces deux morceaux, mais parce qu'ils présentent des caractères distinctifs assez marqués. Nous n'avons du reste pas à entreprendre ici l'examen des questions chronologiques et autres que soulèvent ces chapitres; elles sont du domaine historique et non pas littéraire. Quant à l'authenticité des paroles d'Esaïe et du cantique d'Ezéchias, nous en parlerons à propos d'Es. **36-39**. En revanche, nous devons dire dès maintenant que la place primitive de ce groupe de récits paraît être dans le livre des Rois et non pas dans celui d'Esaïe. Dans les Rois en effet il rentre à tous égards dans le plan de l'ouvrage et présente les mêmes caractères de provenance et d'expression que plusieurs autres morceaux concernant les rois de Juda. Dans Esaïe, au contraire, on trouve ces chapitres comme une sorte de hors-d'œuvre, comme un appendice dont l'insertion se justifie par la mention qui y est faite d'Esaïe et de quelques-unes de ses paroles. La comparaison des deux

[1] Le livre des Rois dit Bérodac au lieu de Mérodac; c'est une erreur évidente, car il s'agit du nom bien connu du dieu babylonien Mardouk. Voir Jér. **50** 2.

textes milite également en faveur de l'antériorité des Rois[1]. Le retranchement de **18** 14-16 dans Esaïe (entre **36** 1 et **36** 2) s'explique aisément ; celui du psaume d'Ezéchias, par contre, serait difficile à comprendre de la part du livre des Rois, s'il l'avait connu.

Après avoir consacré à Ezéchias les deux versets d'usage pour constater sa mort et renvoyer à son propos aux Annales de Juda, notre auteur passe à Manassé (**21** 1-18). Ce long règne de 55 ans ne lui fournit pas l'occasion de citer un seul événement d'ordre politique. En revanche, avec force développements deutéronomistiques, il décrit les mesures prises par Manassé pour favoriser et propager l'idolâtrie. L'énergie avec laquelle l'auteur du livre des Rois s'exprime à ce propos n'est pas faite pour nous surprendre : les faits en question étaient encore tout récents à l'époque où il a vécu et l'impression qu'ils avaient produite était intense, comme l'atteste également un passage du livre de Jérémie (**15** 4). Amon, successeur de Manassé, fait l'objet de la péricope suivante (19-26).

§ **147** A ces deux rois, dont la conduite motive les jugements les plus défavorables, succède Josias, l'auteur de la réforme deutéronomistique et par conséquent de tous les rois de Juda le plus sympathique à l'auteur du livre des Rois. Sa carrière — il a régné 31 ans, — n'est pourtant pas décrite en détail. Seuls les événements de la dix-huitième année de son règne sont consignés tout au long (**22-23**). Dans cette description les remarques de l'auteur du livre des Rois se mélangent et s'unissent très étroitement avec le récit des événements, comme on peut s'y attendre de la part d'un contemporain. Les passages où les particularités du langage deutéronomistique sont le plus aisées à constater sont **22** 13b, 16-20, **23** 3, 19, 21-27[2]. Au ch. **23**, les v. 16-18 contien-

[1] Cette comparaison présente d'ailleurs un intérêt plus général en montrant avec quelle liberté s'opéraient les reproductions de textes dans la littérature hébraïque ; les traductions voilent en partie les faits que l'on peut constater à cet égard dans l'original.

[2] On retrouve dans 25 la célèbre formule de Deut. **6** 5 : « De tout son cœur, de toute son âme et de toute sa force ». Ces deux passages sont les

nent une allusion à I Rois **13**. Dans le cas où ce chapitre serait, comme le pensent certains critiques (comp. plus haut, p. 359), d'une époque tardive, c'est-à-dire postexilique, il faudrait aussi nécessairement admettre la même origine récente pour II **23** 16-18. Mais il ne nous paraît pas démontré que le récit de I **13** ne puisse pas avoir été rédigé avant l'exil sur la base de données plus anciennes et incorporé au livre des Rois dès l'époque de sa composition.

La fin du ch. **23** rapporte la mort de Josias (28-30), puis l'avènement et le règne éphémère de son fils Joachaz (31-33), et son remplacement par son frère aîné Jéhojakim (**23** 34-**24** 7). Le renvoi usuel aux Annales des rois de Juda se rencontre encore à propos de Josias et de Jéhojakim ; il fait en revanche défaut pour Joachaz et pour les deux derniers règnes, qui sont celui de Jéhojakin-Jéconias (**24** 8-17) et celui de Sédécias (**24** 18-**25** 21). Ils aboutissent l'un et l'autre à une prise de Jérusalem par les Babyloniens (597 et 586), et ce sont les détails donnés à ce propos qui remplissent les deux péricopes consacrées à ces rois, desquels il n'y aurait sans cela que peu de chose à dire. Le livre se termine par la mention de deux faits survenus l'un immédiatement après la ruine du royaume de Juda (le meurtre du gouverneur Guedalia, 22-26), l'autre bien des années plus tard, en 561 (la libération du roi Jéhojakin, 27-30). Pour cette période finale de l'histoire de Juda, la question des sources perd de son importance, l'auteur du livre des Rois ayant pu raconter *de visu* les événements dont il a été témoin, et recourir, comme nous allons le voir, au livre de Jérémie.

Le ch. **25** et dernier de II Rois se retrouve à peu près textuellement dans Jér. **52**. Plus exactement, voici comment se présente la relation des deux textes. II Rois **24** 18-**25** 17 correspond à Jér. **52** 1-22 ; II Rois **25** 18-21 à Jér. **52** 24-27 ; enfin II Rois **25** 27-30 à Jér. **52** 31-34. Les deux textes parallèles présentent de très nombreuses divergences, sans qu'on puisse dire lequel des deux est préférable à l'autre. En outre,

seuls où on la rencontre (voir plus haut, p. 202), les seuls aussi où le mot signifiant *force* soit employé comme substantif, tandis qu'il est d'un usage constant comme adverbe dans tout le reste de l'A. T.

il faut noter dans Jér. **52** la présence (23) d'une phrase complémentaire qui manque totalement dans les Rois, et surtout celle (28-30) d'une curieuse statistique des déportés ; ces renseignements nous seraient inconnus si le livre de Jérémie ne venait ici s'ajouter à celui des Rois, incomplet sur ce point, sinon peut-être originairement, du moins sous la forme où il nous est parvenu. D'autre part II Rois **25** renferme (22-26) une péricope qui ne figure pas dans le récit parallèle de Jér **52** ; mais on s'aperçoit aisément de la provenance de ces quelques versets, qui ne sont autre chose qu'un extrait abrégé de Jér. **40-41** (voir en particulier **40** 7-9, **41** 1-2 ; comp. aussi **42** 1, 8, **43** 7, **41** 18).

La situation qui se dégage des faits que nous venons d'indiquer est assez complexe. On ne peut parler d'une façon absolue, ni de l'antériorité du livre de Jérémie, ni de celle du livre des Rois. Voici bien plutôt la voie sur laquelle il convient de chercher la solution du problème. Il faut admettre que la narration circonstanciée de Jér. **37-44** a préexisté à la rédaction du livre des Rois, et qu'elle a pu servir à compléter les informations de l'auteur et, cas échéant, ses souvenirs personnels. Ainsi aurait pris naissance II **24** 18-**25** 30. Plus tard, ce récit du règne de Sédécias et de la ruine de Jérusalem aurait été adjoint, sous forme d'appendice, au livre de Jérémie, moyennant la suppression du morceau **25** 22-26, lequel ne fait que répéter en abrégé les données plus complètes de Jér. **40** ss. La seule objection à présenter contre cette explication, c'est qu'elle ne rend pas compte de Jér. **52** 23, 28-30, dont l'équivalent ne figure pas dans le livre des Rois. Cette difficulté ne disparaît que si l'on consent à admettre que, primitivement, ces passages faisaient partie du texte des Rois et qu'ils en ont été retranchés ultérieurement, soit par mégarde, soit à dessein, ou bien, au contraire, si l'on veut y voir des adjonctions très tardives. La comparaison avec les Septante, dans Jérémie, favorise cette dernière explication, sans exclure totalement la première.

§ **148.** Les dernières lignes du livre des Rois se rapportant à un incident postérieur d'un quart de siècle à la des-

truction de Jérusalem, personne ne peut songer à placer la composition de ce livre avant la date en question (561 av. J.-C.), à moins qu'on ne veuille voir dans ces quelques lignes terminales une sorte de post-scriptum ; encore faut-il noter qu'aucun indice de langage ou de terminologie ne permet d'assigner à ce morceau une provenance autre que celle du livre en général. La conclusion qui semblerait ainsi s'imposer, c'est que le livre des Rois est l'œuvre d'un Juif pieux, profondément imbu de l'esprit et des tendances de l'école deutéronomistique, et qui vivait durant la période de l'exil, vers l'année 550. Il n'y a pas de raison pour assigner à cet écrivain une date plus récente. En revanche, il y a de sérieux motifs de se demander si l'ouvrage n'a pas été entrepris et exécuté au moins en partie avant que le royaume de Juda eût cessé d'exister et que l'élite de ses habitants eût été déportée dans des pays lointains. Il va sans dire que la réforme de Josias en 621 constitue la limite extrême au delà de laquelle il est impossible de remonter; il faut en effet que les principes du Deutéronomiste aient pu se manifester et gagner de chaleureuses et durables adhésions. Mais, cela dit, le travail de recherches auquel s'est livré l'auteur du livre des Rois ne se conçoit-il pas mieux à Jérusalem qu'ailleurs ? n'est-ce pas là que les livres d'Annales, les archives du temple et même les récits appartenant aux cycles prophétiques étaient le plus aisément à sa portée et à sa disposition ? A cette considération vient s'en joindre une autre, tirée du fait que, d'un bout à l'autre de l'ouvrage, le point de vue adopté par l'auteur est celui d'un habitant de Jérusalem, et que rien ne vient indiquer qu'au moment où il rédige, la destruction de sa patrie soit déjà un fait accompli. On peut encore ajouter à ces arguments une présomption dans le même sens tirée de l'emploi fréquent de l'expression « jusqu'à ce jour », à propos de faits dont l'existence a pris fin avec la catastrophe de 586 (I **8** 8, **9** 21, **12** 19, II **8** 22, **10** 27) ; cette même expression se rencontre d'ailleurs aussi dans de nombreux passages où, sans être absolument incompatible avec la situation de l'exil, elle est pourtant mieux d'accord avec celle des temps antérieurs (I **9** 13, **10** 12, II **2** 22, **14** 7, **16** 6, **17** 23, 34, 41). Il serait,

il est vrai, admissible à la rigueur que cette indication se rapportât au moment de la rédaction des sources et non pas à celui de la composition du livre; mais cette supposition est rendue invraisemblable par la fréquente répétition de cette formule et par le fait qu'elle se trouve ordinairement dans des phrases qui présentent tous les caractères d'une remarque incidente.

Si l'on prend en considération les circonstances que nous venons de relever, on aboutit à placer le rédacteur du livre des Rois à Jérusalem avant la ruine. Si d'autre part on tient compte des dernières pages du livre, décrivant le règne de Sédécias et la ruine de Jérusalem, mentionnant même un incident sensiblement postérieur, on arrive à un résultat différent, et l'on conclut que l'auteur a dû vivre dans l'exil. La synthèse de ces deux opinions contraires a été cherchée dans la supposition de deux auteurs ou rédacteurs successifs, dont le deuxième aurait repris et parachevé l'œuvre de son devancier immédiat. Ils ne sauraient en tout cas être fort distants l'un de l'autre, puisque le plus ancien doit, comme le plus jeune, appartenir à l'école deutéronomistique et ne peut avoir vécu qu'après la réforme de Josias. Dans cette hypothèse, il s'agit de répartir de la façon la plus plausible entre les deux rédacteurs le travail que représente le livre des Rois tel qu'il est. On pense généralement que le premier des deux a fait la plus grande partie de la besogne, recueillant et dépouillant les diverses sources auxquelles il avait accès et donnant en somme au livre la physionomie d'ensemble que nous lui connaissons. Le rôle du second aurait été plus modeste : il se serait borné à introduire çà et là quelques informations complémentaires, et à terminer l'ouvrage en racontant les événements survenus après l'achèvement de l'œuvre de son prédécesseur. Peut-être aussi devrait-on lui attribuer le calcul des synchronismes et leur introduction dans le texte. La théorie, esquissée ci-dessus, de deux rédacteurs consécutifs, non seulement rend raison des faits que nous avons signalés, mais présente encore l'avantage d'expliquer certaines fluctuations qu'on a cru remarquer dans les procédés rédactionnels. Dans ces conditions on ne voit pas quel motif il pourrait y

avoir de la repousser sans en avoir soigneusement examiné le pour et le contre. Il est juste d'ajouter que certains savants, après avoir discuté cette hypothèse, la jugent sinon inadmissible, du moins superflue. En effet, il suffit de supposer que l'auteur unique, après avoir fait tout l'essentiel de son travail avant la déportation, a vécu encore assez longtemps pour pouvoir achever son œuvre d'une façon définitive. En tout cas rien n'exclut la possibilité de certaines adjonctions tardives, indépendantes du travail de composition proprement dit; de ce nombre pourrait être, au moins en partie, la péricope I **4** 20-26, qui occupe dans les Septante une autre place que dans le texte hébreu, et qui contient en particulier le v. 24 manifestement écrit sur la rive orientale de l'Euphrate.

On chercherait vainement dans le livre des Rois un indice quelconque permettant de supposer que son ou ses auteurs aient eu connaissance de l'édit de Cyrus et de la restauration; il n'y est pas non plus fait allusion dans les passages qui pourraient avoir été intercalés après coup.

§ **149.** En additionnant ensemble les livres bibliques étudiés jusqu'ici, à savoir la *Thora* et les *Nebiim rischonim*, on trouve un total de 9 livres dans la Bible massorétique primitive, de 11 dans la Bible grecque et dans les Bibles modernes, ainsi que dans les Bibles hébraïques imprimées. Ces livres forment une histoire suivie, qui va de la création du monde jusqu'à la ruine de Jérusalem en 586. Quoiqu'ils présentent chacun ses particularités, ils sont pourtant reliés les uns aux autres et constituent ensemble une œuvre monumentale. Il ne sera pas inutile de formuler ici quelques conclusions générales à ce sujet.

Nous sommes conduits à discerner cinq étapes successives dans la formation graduelle du recueil des livres renfermant l'histoire nationale et religieuse du peuple d'Israël.

Nous avons en premier lieu l'âge de la tradition orale, au sujet duquel nous ne pouvons raisonner que par voie d'induction. Il est toutefois indubitable que, pendant un temps plus ou moins long et dans des conditions que nous ne pouvons définir d'une façon précise, les traditions relatives aux

ancètres et aux événements du passé se sont transmises de bouche en bouche et de génération en génération.

A cette première phase a succédé celle de la documentation écrite ; mais nous sommes encore ici sur le terrain de l'hypothèse. Nous pouvons statuer, d'une façon suffisamment plausible, qu'un temps est arrivé où les traditions se sont fixées, où l'écriture est intervenue, mais nous ignorons quand et comment cette révolution s'est effectuée. Quelques traces de ces écrits primitifs paraissent nous avoir été conservées ; il faut les chercher dans des morceaux poétiques et dans des textes de lois, mais l'on n'est jamais sûr de posséder la forme première, non retouchée, de ces antiques documents.

Avec la phase suivante — la troisième — nous entrons sur le terrain des faits positifs. Il s'est fait en Israël, après l'établissement de la royauté, par conséquent du xe au viie siècle, un travail littéraire considérable. L'histoire nationale, à partir des origines les plus reculées jusqu'aux événements de date récente, est devenue l'objet de recherches persévérantes, et les matériaux rassemblés ont fini par constituer un très riche recueil de narrations. Il serait plus exact de dire deux recueils, car nous pouvons discerner deux foyers contemporains d'activité littéraire, l'un dans le royaume d'Israël, l'autre dans le royaume de Juda. Le caractère commun de ces deux collections est d'être animées du même esprit religieux et patriotique et revêtues d'une forme populaire. Ces récits, nous les possédons, nous en possédons du moins une bonne partie. De la Genèse au livre des Rois, ils nous ont conservé la conception prime-sautière, simple, élevée, parfois enfantine, constamment pieuse et sincère qu'avaient des faits de leur histoire les Israélites contemporains des grands prophètes. Cette littérature florissante nous a fourni le Yahviste et l'Elohiste du Pentateuque et du livre de Josué, les narrations du livre des Juges, les deux grandes sources du livre de Samuel, les Annales et les histoires de prophètes du livre des Rois.

§ **150.** La quatrième phase peut être appelée la phase deutéronomistique. Vers la fin du viie siècle av J.-C. le

royaume de Juda a passé par une crise religieuse, dont un livre a été l'instrument, et qui a exercé une influence profonde, non seulement sur la littérature postérieure, mais aussi d'une façon rétroactive sur celle qui existait déjà. En effet les produits déjà assemblés et amalgamés de l'activité scripturaire en Ephraïm et en Juda ont été retravaillés, ordonnés et annotés dans l'esprit du Deutéronomiste. Cette action, il est vrai, ne s'est pas portée sur ce que nous appelons les quatre premiers livres du Pentateuque, ou pour mieux dire sur les éléments yahvistes et élohistes qui entrent pour une part dans la composition de ces livres. En revanche, le document deutéronomiste lui-même a été intégralement inséré à leur suite ; il remplit, à peu de chose près, le livre connu sous le nom de Deutéronome. L'école deutéronomistique a fortement marqué de son empreinte les récits du livre de Josué ; elle a dressé le plan du livre des Juges et a coulé dans un moule spécial les détails biographiques fournis sur le compte des juges par les sources antérieures ; elle n'est pas demeurée étrangère à la rédaction du livre de Samuel où, il est vrai, son intervention se fait sentir dans une mesure moindre ; enfin elle s'est donné libre essor dans la composition du livre des Rois, qui, on peut le dire, en représente le point de vue de la façon la plus nette. Ce point de vue est celui que l'on considère souvent comme étant commun à toute l'historiographie biblique. Mais en fait les narrations provenant des sources antérieures à l'école deutéronomistique ont pris, à cet égard, une attitude différente. Sans doute, pour elles aussi, le Dieu d'Israël est un Dieu vivant, qui a fait choix de son peuple, qui prend soin de lui et ne l'abandonne point dans les difficultés et les détresses. Mais elles n'ont pas encore introduit dans leur conception de l'histoire la notion stricte de la rémunération rigoureuse. C'est le Deutéronomiste qui a proclamé et fait triompher cette conception, destinée à exercer une influence si considérable sur l'évolution ultérieure du judaïsme. Trois remarques s'imposent à ce sujet.

1° Le principe posé par le Deutéronomiste est un principe juste et fécond ; il est en accord avec l'idée de Dieu, telle qu'elle se dégage des récits tant israélites que judéens et

surtout de la prédication des prophètes. Il convient seulement de ne pas pousser jusque dans le détail l'application de ce principe, et surtout de ne pas confondre les exigences morales de Dieu avec les préceptes de l'ordre cérémoniel.

2° Le Deutéronomiste et son école n'ont pas entièrement évité cet écueil. Ils ne tombent pas, il est vrai, dans le légalisme qu'on peut reprocher au Document sacerdotal, et ne commettent pas les exagérations dont le livre des Chroniques nous fournit maint exemple ; ils ne déforment pas l'histoire pour donner à leur principe une sanction périodique et infaillible. Mais en attachant une importance démesurée à tel fait extérieur, à savoir au sanctuaire unique et à l'abolition des hauts-lieux, ils ont un peu dévié de la ligne tracée par le spiritualisme des prophètes et adopté pour leurs jugements une norme permanente qui constitue un anachronisme.

3° Du moment que l'école deutéronomistique entreprenait un travail d'ensemble sur les documents historiques fournis par la littérature antérieure, rien ne se serait opposé à ce qu'elle les modifiât profondément, en reprenant pour ainsi dire chaque récit en sous-œuvre et en ne se contentant pas d'opérer des retouches, mais en effectuant de véritables remaniements. Si elle eût agi ainsi il serait malaisé et même à peu près impossible de remonter ce courant et de reconstituer les données de la période précédente. En d'autres termes, toute l'histoire d'Israël nous apparaîtrait comme au travers d'un verre coloré ; le spectacle serait intéressant, instructif, et offrirait un caractère d'homogénéité. Mais nous serions privés de la connaissance des faits et des idées tels que les concevaient les écrivains plus anciens que l'âge deutéronomistique. Heureusement le travail dont nous parlons s'est maintenu à un niveau plus superficiel : l'école deutéronomistique n'a pas transformé les narrations traditionnelles ; elle ne leur a pas même fait subir d'importantes modifications. Elle a pris à tâche de les annoter et surtout de les encadrer d'une façon systématique. Ce procédé est particulièrement sensible dans les deux livres des Juges et des Rois, qui sont, nous l'avons dit, les plus purs produits de l'action deutéronomistique. Même là, il n'est point difficile de déga-

ger les éléments tirés des sources antérieures et de les séparer du cadre dans lequel ils ont été placés. Nous ne devons donc point nous décourager de poursuivre des recherches sur l'activité historico-littéraire des temps qui ont précédé l'apparition du Deutéronomiste. Indépendamment des lumières et du contrôle que nous fournissent les écrits des prophètes du VIII[e] et du VII[e] siècle, nous avons dans les sources historiques anciennes de la grande œuvre Genèse-Rois une mine précieuse de renseignements dont la teneur et la signification ne sont point voilées. Reste, il est vrai, la question, forcément destinée à demeurer sans réponse, des éliminations qui peuvent avoir été pratiquées par les rédacteurs deutéronomistiques. Nous ne savons et ne saurons jamais si peut-être tel ou tel fait mentionné dans leurs sources a été volontairement passé sous silence, et, s'il en a été ainsi, quels ont été les mobiles de cette suppression. Il ne paraît toutefois pas, malgré l'existence de lacunes considérables dans la suite des récits qui nous ont été transmis, qu'on puisse en aucun cas soupçonner un retranchement intentionnel, opéré au nom d'une idée préconçue. Quelques critiques supposent, à vrai dire, que certains morceaux, comme Jug. **16** et II Sam. **9-20**, ont été effectivement mis de côté à dessein par les rédacteurs, mais ne se sont point perdus pour cela, et ont été réintroduits ultérieurement dans le texte. Si cette conjecture est fondée, il faut en tout cas reconnaître que les éliminations supposées ont rencontré de la résistance et n'ont finalement pas réussi à prévaloir

§ **151.** A la phase dite deutéronomistique dans la littérature historique des Hébreux succède, après l'exil, une cinquième phase, marquée non seulement par l'apparition du régime sacerdotal, mais par sa prépondérance ou même sa suprématie. Nous n'avons pas à aborder ici l'exposé des effets produits par cette tendance dans le domaine historique, politique ou religieux. Mais rien qu'en nous bornant au point de vue littéraire, nous constatons quel changement s'effectua alors dans la façon de présenter l'histoire du peuple israélite. Un grand ouvrage, conséquent et méthodique, contenant surtout des éléments législatifs et y subordonnant ses

parties narratives, prit naissance au ve siècle av. J.-C. et acquit en peu de temps une autorité souveraine. C'est le document dit sacerdotal, couramment désigné par la lettre P, et qui occupe une place si considérable dans les livres du Pentateuque et de Josué. Il est inutile de revenir ici sur ce qui a été dit précédemment à ce sujet. En revanche, ce qu'il faut constater, c'est que les livres des Juges, de Samuel et des Rois, ont échappé à l'intrusion des éléments sacerdotaux et n'ont été aucunement refondus, retravaillés, ni même retouchés par un rédacteur de l'école de P S'il en eût été autrement, si des opérations de ce genre eussent été entreprises et systématiquement poursuivies, on peut se demander s'il nous fût resté la moindre chance de connaître l'histoire d'Israël telle qu'elle était racontée à l'époque préexilique et prédeutéronomistique. C'est précisément parce que les Juges, Samuel et les Rois sont demeurés exempts de remaniements sacerdotaux qu'ils fournissent à la science, ainsi que nous l'avons vu, de si précieuses ressources pour élucider la question du Pentateuque. Au reste, point n'est besoin de raisonner *in abstracto* et de se livrer à des suppositions sur ce que serait une histoire d'Israël, de l'époque des juges à celle des rois, écrite au point de vue sacerdotal. Cet ouvrage, nous le possédons, sinon pour la première partie de cette période, de Josué à Saül, du moins pour la deuxième, de David à Sédécias. C'est le livre des Chroniques.

Pour être exact et complet, il importe de dire que, si les livres des Juges, de Samuel et des Rois n'ont été ni rédigés à nouveau par une plume sacerdotale, ni combinés et amalgamés avec un écrit sacerdotal parallèle, il ne faudrait pourtant pas croire qu'aucune infiltration postexilique n'y ait pénétré. Çà et là, et sur une très petite échelle, on peut relever dans leur texte des adjonctions tardives, postdeutéronomistiques. Le passage le plus saillant à cet égard appartient à l'appendice du livre des Juges ; il fait partie du second épisode, et se rapporte à la guerre de tout Israël contre la tribu de Benjamin (**20-21**).

SECONDE SECTION

LES PROPHÈTES DE LA SECONDE SÉRIE

(NEBIIM AKHARONIM)

CHAPITRE PREMIER

Le livre d'Esaïe.

§ **152.** Les livres qui dans la Bible hébraïque forment la subdivision des *Nebiim akharonim*, c'est-à-dire des prophètes de la seconde série, sont précisément ceux que dans nos Bibles nous appelons proprement les livres prophétiques. Il est vrai que nous leur adjoignons les Lamentations et Daniel, tandis que dans le canon hébreu ces derniers font partie du troisième recueil, celui des Ketoubim. A cette différence près nous allons avoir affaire à ce qu'on appelle couramment et avec raison « les prophètes », et il sera bon de dire en quelques mots quel est le vrai sens historique de ce terme.

Le mot hébreu que nous traduisons par prophète est *nabi* (pluriel *nebiim*), qui se rattache étymologiquement à un verbe signifiant parler. Suivant que l'on considère nabi comme une forme active ou passive, le prophète est un homme qui parle, ou bien un homme auquel il est parlé, c'est-à-dire qui entend une voix intérieure, mystérieuse et intelligible pour lui seul. Cette seconde interprétation n'est point inadmissible. La première toutefois semble devoir être préférée ; mais il s'agit de s'entendre sur le sens précis du mot parler. Il n'est pas question de faire des discours, le nabi n'est pas un orateur ou un prédicateur. Parler veut dire ici émettre des

sons, et le phénomène qui, à l'origine, a donné naissance à ce terme est sans doute proche parent de celui que l'on connaît sous le nom de glossolalie, « parler en langues » (comp. I Cor. **14**). La désignation de nabi paraît avoir été primitivement appliquée aux membres de ces confréries religieuses qui apparaissent dans l'histoire de Samuel, de Saül et de David, puis dans celle d'Elie et d'Elisée ; ces hommes vivaient en commun, formant des espèces de colonies ; ils pouvaient être mariés et se divisaient en prophètes et fils de prophètes, ces derniers représentant sans doute un degré inférieur d'initiation, peut-être une sorte de noviciat. Ils avaient l'habitude des manifestations bruyantes, avec accompagnement de musique, et, quand il est appliqué à leurs agissements, le verbe « prophétiser » a le sens d'être en délire, en extase, parfois même celui de se démener et de crier jusqu'à l'épuisement complet[1]. Leur rôle religieux est incontestable ; on les voit figurer par centaines dans maints récits. Les grands hommes de Dieu, Samuel, Elie, Elisée, tout en dominant de très haut la foule des prophètes de leur temps, paraissent pourtant avoir été affiliés à leurs confréries et avoir exercé une activité dans leur sein. Une note, peut-être tardive, mais certainement conforme à la réalité historique et insérée dans I Sam. **9** 9, nous apprend qu'aux temps anciens un homme comme Samuel était qualifié de voyant, et que ce terme a été ultérieurement remplacé par celui de *nabi*, prophète. Cela ne signifie point que nabi soit un mot nouveau, de création postérieure ; cela veut dire au contraire qu'il a subi un changement de sens, qu'originairement appliqué aux membres des confréries religieuses, il a fini par devenir l'appellation la plus haute par laquelle on pût désigner un homme de Dieu. C'est dans ce sens qu'Amos, Osée, Esaïe, Michée ont été des prophètes, des nabis. Pour la plupart d'entre eux, il n'est

[1] Ceux qui ont eu l'occasion de voir les derviches orientaux, et en particulier les derviches dits tourneurs et hurleurs, peuvent plus aisément se figurer ce qu'étaient ces confréries de nabis. Il ne faut pas perdre de vue que les derviches, ceux-là même qui donnent le spectacle de ces scènes étranges, sont souvent des lettrés et des sages. On a vu des phénomènes analogues au moyen âge.

pas prouvé qu'ils aient appartenu à une confrérie. Amos affirme catégoriquement (7 14) n'être « ni prophète, ni fils de prophète »; tout au plus peut-on supposer — et encore sans fondement assuré, — que Jérémie a revêtu le caractère en quelque sorte professionnel de nabi. Quoi qu'il en soit, avec les hommes dont nous venons de prononcer les noms, et dont nous allons étudier les œuvres, le nom de prophète ne s'applique plus aux membres d'une corporation, il perd tout caractère extérieur: les prophètes ne sont plus autre chose que les hommes de Dieu, les serviteurs de Yahvé, accomplissant la mission spirituelle qui leur est confiée.

§ **153.** Après ces explications relatives aux origines hébraïques du terme que nous étudions, il importe d'en donner d'autres concernant l'emploi de ce même mot dans le langage courant. En effet, si l'on abordait l'étude des prophètes avec la notion généralement répandue qu'un prophète est essentiellement un homme qui prédit l'avenir, on s'exposerait à ne rien comprendre à leurs ouvrages, et l'on risquerait d'en méconnaître la haute portée, le profond intérêt et la valeur permanente.

Sur ce point l'opinion a été égarée par deux ordres de considérations. D'abord, au point de vue étymologique, on a faussement interprété le sens du mot grec *προφήτης*, prophète, par lequel les Septante, et à leur suite le N. T., Josèphe et les écrivains ecclésiastiques ont rendu l'hébreu nabi. On a cru que la préposition grecque *pro*, qui signifie avant, devant, devait être prise ici au sens temporel, et que le prophète était celui qui dit à l'avance, qui prédit. Or cette préposition doit bien plutôt avoir une signification locale : le prophète, c'est celui qui parle devant une assemblée, c'est le prédicateur. Sur le terrain linguistique toute la question est donc là: s'agit-il, à propos des prophètes, de prédication ou de prédiction? L'usage habituel s'est prononcé à tort pour la seconde explication. En outre, une considération religieuse, ou plutôt théologique, a contribué à orienter de plus en plus dans ce sens-là la pensée et le langage de la chrétienté. On a fait, plus ou moins inconsciemment, une sélection parmi les paroles des prophètes d'Israël. On s'est attaché surtout,

pour ne pas dire exclusivement, à celles d'entre elles qui visaient ou semblaient viser directement l'avenir messianique. Le reste des discours prophétiques a été laissé dans l'ombre; on n'a plus vu dans les prophètes que des hommes ayant pour mission d'annoncer les événements futurs. L'importance d'un ministère prophétique ou d'un livre prophétique s'est dès lors mesurée d'après le nombre et la portée des prédictions qu'on pouvait y rattacher.

Nous ne songeons pas à nier la part que l'avenir peut revendiquer dans les préoccupations des prophètes et dans leurs prédications. Il est impossible d'exercer une action religieuse et morale, ce qui est la tâche essentielle du prophétisme, en se contentant d'évoquer le passé et de caractériser le présent ; il faut de toute nécessité regarder en avant, préparer les temps futurs, employer tour à tour les promesses et les menaces, faire naître, entretenir et développer les espérances. Les prophètes n'y ont point manqué, mais nous devons nous garder, dans l'appréciation de leur œuvre, de déplacer le centre de gravité, et de prendre pour le but poursuivi par eux ce qui n'est en réalité qu'un des moyens employés. Tel prophète, comme Amos ou Osée, qui, selon les idées traditionnelles, n'avait qu'une importance secondaire parce que son livre ne renferme guère de perspectives messianiques, demeurait à peu près inconnu; on le négligeait pour reporter une attention d'autant plus grande sur d'autres écrits ou sur d'autres passages, rentrant dans le cadre des prédictions. De nos jours une réaction salutaire est intervenue. Sans méconnaître l'intérêt et la valeur des tableaux prophétiques concernant le salut à venir, on a remis en lumière toutes les faces de l'activité des prophètes ; on les a replacés dans leur milieu historique ; on a compris la grandeur de l'œuvre qu'ils ont accomplie; on a vu en eux les porteurs d'une révélation religieuse, chargés auprès de leurs contemporains d'une mission à la fois conservatrice et novatrice, en un mot des réformateurs. Dès lors, l'étude de leurs livres devient, en première ligne, celle de leur personnalité. Il s'agit de les retrouver eux-mêmes dans les discours, souvent fragmentaires, qu'ils nous ont laissés. Lorsque des mor-

ceaux narratifs, rapportant certains épisodes de leur vie, accompagnent le recueil de leurs prédications, notre tâche est facilitée. Il en est ainsi tout particulièrement pour Jérémie, à un moindre degré pour Ezéchiel et Esaïe, moins encore pour Osée et Amos. Pour d'autres, tels que le Second Esaïe, Michée, Habacuc, Joël, Malachie, ces renseignements biographiques font totalement défaut, et nous en sommes réduits à chercher et à retrouver l'individualité de ces prophètes uniquement dans leurs écrits.

Nous suivrons dans notre examen des livres prophétiques l'ordre dans lequel ils se présentent à nous dans l'A. T. hébreu. Nous ne méconnaissons pourtant pas l'avantage qu'il y aurait à les classer d'après leur succession chronologique, et nous ne nous ferions pas scrupule d'abandonner pour cela l'ordre du canon hébreu. Mais il est une autre difficulté qui nous arrête. Non seulement la date respective de quelques livres ne peut pas être fixée avec une certitude suffisante, mais encore et surtout les livres ne sont pas homogènes ; plusieurs d'entre eux renferment des éléments de provenance diverse et d'époques différentes. Il faudrait, si l'on adoptait la marche chronologique, ranger chacun de ces morceaux, petits ou grands, à la place que son âge lui assigne. Il en résulterait un fâcheux émiettement. Il nous a donc paru préférable de traiter en bloc l'ensemble de chaque livre, et une fois qu'il en est ainsi, l'ordre biblique est celui qui s'impose tout naturellement. Voici d'ailleurs un tableau dans lequel les prophètes se trouvent rangés par ordre d'ancienneté.

Amos :	760	Second Esaïe :	peu avant 538
Osée :	750	Aggée :	520
Esaïe :	740	Zacharie :	520
Michée :	725	Troisième Esaïe :	Ve siècle
Nahum :	650, 625	Malachie :	440
Jérémie :	626	Joël :	Ve ou IVe siècle
Sophonie :	625	Esaïe **24-27** :	Ve ou IVe siècle
Habacuc :	608, 604	Jonas :	IVe siècle
Ezéchiel :	592	Second Zacharie :	300.
Abdias :	VIe siècle.		

Dans le tableau ci-dessus, nous avons laissé de côté les fragments peu considérables, insérés çà et là au milieu des œuvres d'écrivains antérieurs. Quant aux indications chronologiques, elles ont, à peu d'exceptions près, un caractère approximatif; nous renvoyons à ce sujet aux passages où nous traiterons, plus loin, des questions de dates à propos de chacun des écrits prophétiques.

§ **154**. Le livre d'Esaïe tire son nom du prophète dont il renferme les écrits. En hébreu ce nom, *Yeschayahou*, signifie « salut de l'Eternel », et se rattache à la même racine d'où viennent, entre autres, les noms de Josué, d'Osée, de Jésus, ainsi que d'Elisée. En grec, la transcription est *Ἠσαΐας* ou *Ἡσαΐας*; en latin, Isaias ou Jesaias. Aussi avons-nous en français, à côté d'Esaïe, qui est la forme usuelle chez les protestants, Isaïe qu'emploient d'ordinaire les auteurs catholiques.

Le père d'Esaïe s'appelait Amots. Ce nom a été confondu par certains Pères de l'Eglise avec celui du prophète Amos de Tékoa, dont Esaïe aurait ainsi été le fils. Au point de vue chronologique, cette identification ne présenterait pas d'impossibilité, mais elle n'en est pas moins inacceptable pour quiconque sait lire l'hébreu. En effet les deux orthographes diffèrent par la consonne initiale aussi bien que par la consonne finale. D'après une tradition rabbinique, Amots, père d'Esaïe, aurait été le frère du roi de Juda Amatsia. Egalement admissible quant à la chronologie, ce rapprochement, qui ferait d'Esaïe le propre cousin d'Ozias, n'a probablement d'autre base qu'une ressemblance étymologique: Amots et Amatsia sont dérivés de la même racine. On comprend du reste qu'à la lecture du livre d'Esaïe on ait été tenté de lui attribuer une origine royale. Sa personnalité a quelque chose de si imposant et ses rapports avec les souverains eux-mêmes sont tellement empreints d'assurance et de dignité qu'on a pu sans peine chercher l'explication de ce fait dans la naissance et l'éducation du prophète. Il faut reconnaître que sur ce point nous devons nous borner à des conjectures.

Nous ne savons rien sur la famille à laquelle appartenait Esaïe, ni sur son entourage et ses antécédents. En revanche, nous savons qu'il était marié. Il est fait mention de sa femme

dans un passage (**8** 3), où elle est appelée « la prophétesse », sans doute uniquement parce qu'elle était la femme du prophète Il est aussi question de deux fils issus de ce mariage et qui portent les noms symboliques de Schear-Yaschub (« un reste reviendra » **7** 3) et de Maher-Schalal-Khasch-Baz (« presse le butin, hâte le pillage » **8** 1, 3).

Le ministère d'Esaïe a commencé « dans l'année de la mort du roi Ozias » (**6** 1), ce qui signifie probablement du vivant de ce monarque. Autrement il eût été plus naturel de dire « dans la première année du roi Jotham ». La suscription générale du livre (**1** 1) mentionne les règnes d'Ozias, de Jotham, d'Achaz et d'Ezéchias comme étant l'époque du ministère d'Esaïe. Le point de départ en serait donc vers l'an 740; nous ignorons l'âge qu'avait alors le prophète. La carrière d'Esaïe s'est en tout cas prolongée jusqu'après l'invasion de Sanchérib (701). On ignore s'il a survécu à Ezéchias et s'il a par conséquent encore été témoin des débuts du règne de Manassé. Ce dernier, d'après une tradition juive, très sujette à caution, et dont nous trouvons les traces à partir du IIe siècle de l'ère chrétienne, aurait fait périr Esaïe : le prophète aurait été scié par ordre du roi[1]. Cette anecdote est peut-être simplement issue d'une donnée de II Rois **21** 16, d'après laquelle « Manassé répandit beaucoup de sang innocent »; il y est peut-être fait allusion déjà dans Hébr. **11** 37. D'après II Chron. **26** 22 et **32** 32 Esaïe aurait écrit la vie d'Ozias et celle d'Ezéchias; les questions concernant ces écrits seront traitées à propos des sources des Chroniques.

§ **155.** Esaïe a vécu à l'époque où la grande puissance assyrienne paraît avoir atteint son apogée, et où sa domination s'est étendue et affermie dans les pays occidentaux. Plusieurs de ses rois, Tiglath-Piléser III, Salmanasar IV, Sargon, Sanchérib, ont directement influé sur les destinées des deux petits états israélites. Ils ont porté des coups terribles au royaume du nord et ont fini par consommer sa ruine (722). Pour Juda ces temps n'ont pas été moins difficiles, quoique le dénouement n'ait pas été aussi funeste. Il n'est pas éton-

[1] L'un des Pseudépigraphes, l'Ascension d'Esaïe, raconte en détail le martyre du prophète.

nant que tous ces événements aient leur répercussion dans le livre d'Esaïe. Celui-ci en effet n'a pas vécu dans l'ombre et dans l'isolement. Dans toutes les crises que traversait sa patrie il a été au premier plan, avertissant, encourageant, menaçant et rassurant tour à tour. Son rôle à la fois politique et religieux a été considérable; son influence a été tantôt repoussée, tantôt joyeusement acceptée. Nous n'avons pas d'incident marquant à signaler pendant le court règne de Jotham. Il en est autrement sous Achaz. Ce roi, dont l'incapacité, la faiblesse et le mauvais vouloir ont entraîné de fâcheuses conséquences, résistait aux conseils d'Esaïe tout en éprouvant une sorte de crainte à l'égard du prophète. C'est sous son règne que Juda eut à affronter la coalition des deux royaumes de Damas et de Samarie. Leurs rois, Retsin et Pékach, se proposaient de conquérir Jérusalem et le territoire de Juda pour leur enlever leur autonomie et les soumettre à leur domination. La situation était des plus critiques. Esaïe, loin de perdre courage, recommandait d'espérer en Dieu et d'attendre avec confiance l'échec inévitable des assaillants. Achaz préféra appeler à son aide le grand empire d'Assyrie. Tiglath-Piléser III saisit avec empressement cette occasion d'intervenir dans les affaires des Etats de la côte méditerranéenne. Il pouvait y voir non seulement une occasion propice d'étendre ses domaines, mais surtout un jalon sur la route que les souverains asiatiques étaient irrésistiblement tentés de prendre, la route de l'Egypte. Il mit fin à l'existence du royaume de Syrie, et, s'il laissa vivre celui d'Israël, ce fut d'une existence amoindrie, à l'état de pays vassal. Quant à Achaz, en croyant gagner un ami et un libérateur, il s'était en fait donné un maître auquel il dut aller rendre hommage à Damas. Rien n'était plus contraire aux principes proclamés par Esaïe que cette subordination à une puissance étrangère. Pour lui il n'y avait qu'une seule ligne de conduite à suivre: c'était de ne chercher aucune alliance au dehors et de s'en remettre exclusivement à la protection de Yahvé.

Sous le successeur d'Achaz la position d'Esaïe fut bien différente. Ezéchias lui témoignait autant de déférence et d'égards que son père avait montré de défiance et de mau-

vaise volonté. Et pourtant dans ces conditions nouvelles, Esaïe eut encore les mêmes luttes à soutenir, les mêmes dangers à combattre. Il est vrai qu'au lieu de se tourner vers l'Assyrie, comme Achaz, Ezéchias regardait avec espoir du côté de l'Egypte. Esaïe ne pouvait pas mieux admettre cette politique-là que la précédente. Pour lui le principe restait toujours le même: il ne fallait pactiser ni avec l'une, ni avec l'autre des nations païennes. Lorsque, dans un accès de vanité, Ezéchias accueillit avec faveur les envoyés du roi de Babylone, temporairement émancipé de la suzeraineté assyrienne, il ne recueillit pas davantage l'approbation d'Esaïe. Par contre, il rencontra chez le prophète l'appui le plus chaleureux et le plus sûr lors des deux graves événements qui marquèrent son règne. L'un fut la maladie qui faillit l'emporter et après laquelle il vécut encore quinze ans. L'autre, et c'est de beaucoup le plus important, fut l'envahissement du territoire judéen en 701 par l'armée assyrienne ayant à sa tête le roi Sanchérib en personne. Aucune humiliation ne semblait devoir être épargnée à Ezéchias. Il dut payer un tribut considérable ; il vit son territoire occupé et ravagé, ses places fortes prises l'une après l'autre, les troupes ennemies campant au pied des murailles de la capitale ; il entendit les messages provocateurs et méprisants des ambassadeurs du grand roi ; tout espoir semblait perdu. Cependant ni Esaïe ni Ezéchias ne perdirent courage et confiance. Le roi d'Assyrie qui, pour employer les termes mêmes d'une de ses inscriptions, avait « enfermé Ezéchias, roi de Juda, dans sa ville de Jérusalem comme un oiseau dans sa cage », le roi Sanchérib dut se retirer après avoir vu son armée en grande partie détruite par un fléau mystérieux.

Tels sont les principaux faits contemporains du ministère d'Esaïe[1]. Celui-ci ne saurait être connu et compris en dehors de ce cadre historique. Ce n'est pas à dire que les paroles

[1] Notre énumération serait incomplète si nous n'y ajoutions la mention de la ruine de Samarie, survenue en 722. Sans vouloir prétendre que cet événement, une fois accompli, ait trouvé Esaïe indifférent, nous devons du moins reconnaître qu'il n'a guère laissé de traces dans le livre du prophète tel qu'il nous est parvenu.

d'Esaïe soient toutes et uniquement d'actualité et d'occasion ; elles ont une portée plus haute et une valeur plus permanente. Elles énoncent des vérités qui ne sont pas d'un temps ; elles proclament des principes toujours vrais ; elles comportent des applications variées et sans cesse renouvelées. Mais leur point de départ n'en est pas moins dans les circonstances de l'époque, et la forme qu'elles revêtent tient au milieu dans lequel elles ont été prononcées. S'il vaut la peine, et nous sommes persuadé qu'il en est ainsi, de chercher à nous assimiler l'enseignement prophétique d'Esaïe, il vaut aussi la peine de faire l'effort nécessaire pour remplir les conditions préalables de cette étude : l'entourage d'Esaïe doit nous devenir familier. Même un personnage aussi peu intéressant par lui-même que le roi Achaz acquiert de l'importance grâce aux rapports qu'il a entretenus avec le prophète. A plus forte raison en est-il ainsi d'Ezéchias. D'une façon générale, pour Esaïe comme pour les autres prophètes, il est indispensable de les replacer dans leur milieu, non pas pour limiter leur activité à leurs contemporains, mais pour pouvoir d'autant mieux dégager de leur œuvre ce qui est véritablement durable et fécond pour l'avenir.

§ **156**. Le livre d'Esaïe apparaissait, dans la conception traditionnelle, comme l'œuvre homogène du prophète dont nous venons de tracer le portrait. Actuellement les vues se sont bien modifiées à cet égard. A côté d'éléments vraiment et incontestablement « ésaïques », le recueil en renferme d'autres, si bien qu'au lieu de se présenter comme l'œuvre d'un auteur unique, le livre dit d'Esaïe devrait plutôt être envisagé comme une petite bibliothèque ou comme une anthologie prophétique, où figurent en première ligne les discours authentiques d'Esaïe, fils d'Amots, mais qui renferme en outre d'autres morceaux d'étendue et de provenance variées. A ceux qui seraient tentés de déplorer cet état de choses et de s'imaginer que les résultats de la recherche critique sur ce point amoindrissent la valeur du livre que nous étudions, nous pouvons répondre qu'il n'en est rien.

D'une part, en effet, les morceaux incontestablement authentiques sont assez nombreux et assez importants pour

que la personnalité d'Esaïe et ses pensées maîtresses se dégagent avec clarté. D'autre part, les portions de l'ouvrage qui appartiennent à des époques et à des auteurs différents n'en conservent pas moins toute leur valeur religieuse, théologique, historique et littéraire, quoiqu'elles demeurent sous le voile de l'anonyme; bien plus, elles nous révèlent l'existence de prophètes dont nous ignorons les noms, mais qui n'en ont pas moins participé pour cela à la grande œuvre de Yahvé; enfin elles éclairent certaines périodes, celle de l'exil par exemple et celle de la restauration, en nous faisant connaître les préoccupations et les espérances qui remplissaient alors les âmes et dont, sans cela, nous n'aurions pas connaissance. Au reste, la composition des livres prophétiques présente des caractères si particuliers qu'il vaut la peine d'y consacrer quelques réflexions. Jusqu'ici les livres que nous avons étudiés appartenaient tous au genre narratif. En les comparant avec des ouvrages historiques modernes, il est aisé de se rendre compte du changement considérable qui s'est produit au point de vue de la méthode. Il en est de même pour les recueils de lois que nous avons rencontrés dans le Pentateuque; ces lois sont loin d'être classées et ordonnées comme on ne manquerait pas de le faire dans un code d'origine récente. Enfin, si nous en venons aux livres prophétiques, nous pouvons encore moins que pour les précédents concevoir, d'après nos idées et nos expériences actuelles, la façon dont ils se sont formés. Nous ignorons totalement quelle part le prophète lui-même a pu prendre à la préparation et à la rédaction du recueil des discours parvenus à nous sous son nom[1] C'est en vain que nous recher-

[1] Nous possédons, il est vrai, dans Jér. **36** un renseignement des plus précieux sur l'activité scripturaire d'un prophète. Mais, tout en orientant notre appréciation dans une direction déterminée, ce récit soulève de nouveaux problèmes et ne nous explique point comment d'une façon générale les livres prophétiques ont été composés. Le cas de Jérémie lui-même est très compliqué ; la relation à établir entre le livre qu'il dicta à Baruch et celui qui figure sous son nom dans la Bible est des plus obscures et des plus controversées. Même s'il en était autrement on n'aurait pas le droit de généraliser et d'admettre pour tous les livres prophétiques une genèse identique à celle du livre de Jérémie.

chons d'après quel principe, chronologique ou pragmatique, le travail s'est effectué ; ou, du moins, si des considérations de cette nature semblent avoir influencé çà et là l'arrangement des matériaux, ce n'est que d'une façon partielle et peu conséquente. Cela étant, l'introduction, au milieu des œuvres d'un prophète, d'autres morceaux, provenant d'un autre âge et d'un autre auteur, paraîtra beaucoup moins singulière que s'il s'agissait d'un ouvrage moderne, méthodiquement composé selon des règles strictes. Pour nous, qui jugeons d'après nos propres habitudes, il semble tout naturel qu'un recueil, portant le nom d'un auteur, renferme exclusivement les œuvres de sa plume. Mais c'est là une notion que nous ne pouvons appliquer légitimement à la littérature des anciens Hébreux. Les livres n'avaient pas de titres. La présence d'une suscription d'apparence générale, au début de l'ouvrage, n'exclut pas celle d'autres suscriptions survenant çà et là ; et l'absence de toute suscription en tête d'un morceau n'implique point nécessairement qu'il faille l'attribuer à l'auteur de celui qui précède. En outre, à force d'être lus et recopiés, les écrits prophétiques ont été munis d'annotations, qui se sont glissées dans le texte. Parfois elles sont aisément reconnaissables ; mais souvent aussi elles semblent faire partie intégrante de l'ensemble, et sont en conséquence difficiles à discerner.

§ **157** Les remarques qui précèdent concernent l'origine et le groupement des morceaux rassemblés dans les livres prophétiques. Il reste à parler de la forme sous laquelle se présentent à nous les discours des prophètes. Il s'agit de déterminer quels rapports il y a entre la prédication d'un Esaïe par exemple, telle qu'il la faisait entendre aux oreilles de ses contemporains, et cette même parole, consignée par écrit dans les pages du livre que nous feuilletons. Il va sans dire qu'il ne peut être question d'une reproduction textuelle et intégrale, pour ainsi dire sténographique : non seulement les conditions requises pour assurer une semblable transmission faisaient totalement défaut, mais encore toute supposition de ce genre doit être écartée quand on envisage le peu d'étendue d'un recueil de discours qui représente un ministère de quarante années. D'ailleurs l'exemple de Jérémie, com-

mençant à écrire ou plutôt à dicter ses prophéties après vingt-deux ans d'activité (**36** 1-4, 32), milite fortement contre cette théorie. Nous sommes donc conduits à voir bien plutôt dans les écrits prophétiques des collections d'extraits ou de spécimens de la prédication des hommes de Dieu ; nous y trouvons, résumée et condensée, la substance de leur enseignement, les thèmes qu'ils ont sans doute traités et développés à maintes reprises. Parfois seulement le texte paraît avoir été conservé in extenso ; tel est le cas de certains discours dont la forme poétique achevée, le caractère strophique, peut-être aussi l'emploi d'une sorte de refrain, attestent qu'ils nous ont été transmis tels quels.

Les observations ci-dessus sont en première ligne applicables au livre d'Esaïe. Mais elles concernent en fait toute la littérature prophétique. Elles tendent à montrer que les prophètes n'ont pas été tout d'abord et essentiellement des écrivains, loin de là. C'est après coup, d'une façon secondaire, qu'ils ont recueilli ou laissé recueillir par écrit le contenu de leurs discours. Leur véritable mission, ils l'ont exercée par la parole ; hommes d'action, ils ont vécu de la vie de leur peuple, intervenant au jour le jour dans ses destinées. Il n'y a pas lieu, comme on est souvent porté à le faire, de tracer une ligne de démarcation profonde entre les « prophètes non-écrivains » et les « prophètes écrivains ». En fait, cette expression — prophètes écrivains — est impropre, elle devrait être abandonnée, ou du moins si, faute de mieux, on veut continuer à s'en servir pour éviter une longue périphrase, il est urgent de s'entendre sur sa signification. Au lieu de dire « les prophètes sous le nom desquels nous sont parvenus certains livres contenant des échantillons plus ou moins étendus de leurs prédications », disons, si l'on veut, pour abréger, « les prophètes écrivains » ; mais gardons-nous de mettre l'accent principal sur ce mot écrivain, qui indique seulement une circonstance d'ordre secondaire. Ces prophètes-là étaient, avant tout, des orateurs, des prédicateurs. Entre un Elie d'une part, un Amos, un Esaïe d'autre part, il n'y a pas un abîme, non pas même une différence tranchée, il y a au contraire une étroite parenté. Que ne possédons-nous

un « livre d'Elie » pour faire pendant à ceux de ses continuateurs ! Il suffit de relire, dans le livre des Rois, les récits qui nous montrent Elie aux prises avec Achab ou avec les prophètes de Baal, Elie dans le désert et au mont Horeb, Elie dans la vigne de Naboth, pour évoquer par l'imagination ce livre d'Elie et nous représenter ce que serait son contenu, digne rival de ceux d'Esaïe et de Jérémie.

La conclusion qui s'impose, c'est que, dans les livres prophétiques, nous devons rechercher autant que possible tout ce qui concerne l'activité, la personnalité, l'âme du prophète. Pour les morceaux anonymes et de date incertaine, cette tâche est difficilement réalisable ; il en est de même lorsque nous ne possédons qu'un écrit très peu volumineux de tel ou tel personnage dont nous savons le nom et l'époque. Mais pour plusieurs il en est autrement, et, parmi les jouissances que procure l'étude de l'A. T., il n'en est pas de plus haute et de plus pure que d'entrer en contact avec ces nobles et puissantes individualités.

§ **158**. Le livre très étendu qui porte le nom d'Esaïe est, de tous les écrits prophétiques, celui dont la structure est la plus complexe et dont la composition soulève les questions les plus délicates. A l'envisager dans sa totalité, il nous frappe dès l'abord par un phénomène particulier. Il renferme, à peu près en son milieu, un morceau narratif assez considérable (**36-39**), lequel sépare nettement l'ensemble de l'ouvrage en deux tomes, de dimensions presque égales, et très différents l'un de l'autre pour le fond et pour la forme. Sans entrer ici dans le détail des dissemblances entre les deux parties de l'ouvrage, bornons-nous à retenir celle-ci : tandis que le nom d'Esaïe figure à plusieurs reprises dans les ch. **1-35** (**1** 1, **2** 1, **7** 3, **13** 1, **20** 2, 3), que plusieurs de ses contemporains y sont également mentionnés, et qu'on y trouve des fragments narratifs (tantôt à la première, tantôt à la troisième personne) relatifs à la biographie de ce prophète, les ch. **40-66** ne renferment rien de semblable. Qu'on les sépare de la moitié antérieure du livre et qu'on les lise attentivement d'un bout à l'autre, aucune indication, aucune allusion n'évoquera l'idée d'Esaïe et de son temps. Il est donc

bien permis et même commandé par les circonstances de traiter séparément cette portion de l'œuvre, et nous en réserverons l'examen pour plus tard. Pour le moment nous allons entreprendre l'étude des ch. **1-35**, suivis, à titre d'appendice, du morceau narratif **36-39**.

Première partie : 1-39.

Il serait inexact de se représenter cette première partie comme formant une collection homogène. Bien au contraire, il faut y voir l'assemblage d'un certain nombre de collections partielles, qui à leur tour se subdivisent en groupements de moindre étendue. Nous distinguerons quatre divisions, dont les caractères particuliers sont frappants à première vue. La 1re division (**1-12**) est uniquement consacrée à Juda et à Jérusalem. La 2me (**13-27**) traite au contraire des nations étrangères, à l'exception du ch. **22** et du grand discours apocalyptique (**24-27**) qui sert de péroraison. La 3me (**28-33**), revenant au thème de la première, reprend les prophéties relatives à Juda. La 4me, plus brève (**34-35**), dépeint sous forme de contraste le sort d'Israël et celui de ses ennemis. Enfin viennent les récits de l'appendice (**36-39**), concernant Esaïe et Ezéchias.

Première division : 1-12.

Cette division à son tour se subdivise en trois. Le ch. **1** est à part ; il forme une sorte d'introduction générale. Il est suivi (**2-5**) d'une série de discours. Enfin, dans les ch. **6-12** apparaissent certaines données historiques, certains récits très sommaires auxquels sont rattachés des développements oratoires se terminant par une sorte de psaume.

1re subdivision : 1.

La suscription du v. 1 peut à première vue être interprétée comme s'appliquant au livre tout entier. Toutefois, si l'on considère qu'elle vise exclusivement Juda et Jérusalem, on est amené à conclure qu'elle se rapporte seulement aux col-

lections de discours contenus dans la 1re division (**1-12**). En effet dès le ch. **13** commence une série de prophéties avec suscriptions particulières. D'autre part, comme on retrouve au début du ch. **2** une autre suscription analogue à celle de **1** 1, on s'est demandé si la portée de celle-ci ne devait pas être originairement limitée au ch. **1** uniquement. Dans cette hypothèse, il faudrait considérer l'énumération des quatre rois comme une adjonction postérieure, car le discours du ch. **1** ne peut à lui seul appartenir à quatre règnes successifs; leur mention aurait été rajoutée lorsque l'en-tête primitif du ch. **1** fut transformé en titre général de la première division (ch. **1-12**). L'emploi de l'expression « rois de Juda » semblerait dénoter une époque où le royaume de Juda avait cessé d'exister. Du reste, le premier mot du verset (traduit par « prophétie », mais qui signifie proprement « vision ») trahit aussi une terminologie plutôt tardive. Telle qu'elle se présente à nous, la suscription ne saurait avoir été écrite par Esaïe en personne.

Ewald a caractérisé ce premier discours du livre d'Esaïe comme « l'acte d'accusation » par lequel le prophète inaugure le procès qu'il intente à son peuple. En effet l'Eternel reproche à Israël son ingratitude; il le compare aux enfants dénaturés qui renient leur père (2-4); il déplore son endurcissement qui persiste malgré les châtiments (5-9); il n'est point touché par son zèle formaliste et l'appelle à la vraie repentance en lui promettant le pardon le plus complet (10-20). Cette offre étant repoussée, le jugement suivra son cours et aboutira à une rénovation intégrale, après la disparition des rebelles et des pécheurs (21-31). Ainsi Jérusalem, assimilée d'abord à Sodome et Gomorrhe (9-10) et qualifiée de prostituée (21), pourra de nouveau s'appeler « ville de la justice, cité fidèle » (26).

On a été tenté quelquefois, à cause de la place que ce discours occupe, de l'assigner au règne d'Ozias ou du moins à celui de Jotham. Cependant les v 7-8 obligent à admettre qu'Esaïe avait sous les yeux le pays envahi et ravagé et Jérusalem menacée. Ceci reporterait la composition de ce discours au plus fort de la campagne syro-israélite sous Achaz,

ou, mieux encore, au temps de l'invasion assyrienne sous Ezéchias. La raison qui a fait placer cet « acte d'accusation » au début du recueil n'est pas d'ordre chronologique; il faut bien plutôt la chercher dans le caractère de ce morceau, si bien fait pour servir d'entrée en matière.

2me subdivision: 2-5.

§ **159**. La suscription (**2** 1) se rapporte à l'ensemble des ch. **2-5**, à l'exclusion des chapitres suivants. La traduction littérale en est: « La parole qu'Esaïe, fils d'Amots, vit (en vision) sur Juda et Jérusalem ».

Les v. 2-4, contenant une prophétie relative à Jérusalem comme centre religieux à venir pour toutes les nations, se retrouvent dans le livre de Michée (**4** 1-3). Immédiatement la question se pose: quel est le véritable auteur de ce morceau? Il peut avoir été pris dans le livre de Michée et transporté dans celui d'Esaïe; ou bien l'inverse peut s'être produit; ou bien enfin il se peut que, provenant d'une source antérieure, il y ait été également emprunté par nos deux livres prophétiques. Il convient de reconnaître: 1° que ce fragment n'est pas en corrélation directe avec son contexte dans le livre d'Esaïe; 2° que, dans Michée, le texte présente de meilleures leçons; 3° enfin, et surtout, que la péricope est complétée dans Mich. **4** 4 par un verset qui en fait manifestement partie intégrante, et dont on peut expliquer le retranchement (dans Esaïe), mais non pas l'adjonction (dans Michée). Sans entrer dans le détail des discussions prolongées qu'a fait naître ce problème, nous conclurons simplement ceci: le morceau en question a été pris dans le livre de Michée par un lecteur ou par un copiste qui l'a introduit, peut-être d'abord en marge, dans le livre d'Esaïe. Le motif de cette insertion peut être cherché dans la ressemblance que les mots d'Es. **2** 5 « Venez et marchons » offrent avec ceux du v. 3 « Venez et montons ». L'intention aurait donc été d'établir un rapprochement entre deux passages similaires [1].

[1] En disant que cette péricope a été prise dans le livre de Michée, nous ne tranchons pas la question de savoir si Michée en est l'auteur. Ce point sera examiné quand nous étudierons ce livre. Voir plus bas, § **262**.

Les v. 2-4 étant donc considérés comme une intercalation, le discours commence avec le v. 5. Malheureusement celui-ci paraît avoir été fortement altéré; tel qu'il se lit dans le texte massorétique, il ne se lie pas à ce qui suit; et comme d'autre part le v. 6 commence par « car » et présuppose une entrée en matière antérieure, il serait naturel de la chercher au v. 5.

Le discours suivant caractérise la corruption du peuple (6-8) et le châtiment que l'Eternel lui réserve en un « jour » dont la description (9-22) rappelle celle du « jour de l'Eternel » dans d'autres livres prophétiques. Cette peinture grandiose du jugement unit la profondeur de la pensée prophétique avec l'art consommé du poète. Il est probable que c'est le plus ancien en date de tous les morceaux conservés de l'œuvre d'Esaïe. Celui-ci l'a vraisemblablement composé peu après sa vocation, alors que le pays, devenu riche et prospère (v. 7) sous Ozias, n'avait pas encore passé par les épreuves qui l'appauvrirent plus tard.

Dans un autre discours (**3** 1-15) le même thème est repris sous une forme moins dramatique, mais non moins sérieuse. Au lieu du tableau mouvementé du ch. **2**, riche en expressions imagées, le châtiment infligé à Israël est décrit ici sinon d'une façon prosaïque, du moins avec simplicité. A l'inverse de l'ordre suivi au chapitre précédent, les griefs de l'Eternel contre son peuple coupable (12-15) sont énoncés en dernier lieu, et la menace du jugement les devance (1-11). La caractéristique du peuple de Juda et de ses autorités, telle que ce discours la donne, paraît s'appliquer au règne d'Achaz. Ce n'est pas qu'au nombre des jeunes gens et des enfants (4, 12) qui dominent sur Juda, il faille compter le roi en personne, alors même que celui-ci est monté sur le trône à peine adolescent: le texte implique seulement que l'influence était entre les mains de personnes inexpérimentées et mal qualifiées. En tout cas, qu'il s'agisse de la fin du règne d'Achaz ou de ses débuts, la description cadre bien avec cette époque telle qu'elle nous est connue.

Comme corollaire du verdict prononcé ci-dessus sur le pays tout entier, Esaïe ajoute quelques mots énergiques de censure et de menace à l'adresse des « orgueilleuses filles de

Sion », des femmes de Jérusalem non moins corrompues que leurs maris. Tel est le sens de **3** 16-**4** 1 ; mais ce morceau ne nous est peut-être pas parvenu dans sa teneur primitive. Il y a lieu de se demander s'il n'a pas subi deux adjonctions: l'énumération circonstanciée des vêtements féminins et des objets de parure (18-23) et une sentence de mort (25-26) contre les hommes, les guerriers de Juda. Quant à la première de ces adjonctions supposées, il ne serait pas impossible qu'elle fît partie intégrante du morceau ; il paraît pourtant invraisemblable aux yeux de plusieurs commentateurs que le prophète ait dressé lui-même ce long catalogue, curieux et intéressant au point de vue archéologique, mais qui alourdit notablement la période. En second lieu, les v 25-26, où Jérusalem est apostrophée à la seconde personne, rompent le fil du discours et semblent appartenir à un contexte différent. Ils peuvent être d'Esaïe ou bien d'un autre auteur ; les indices manquent pour trancher la question. Si l'on se décide à considérer ces deux fragments comme intercalés dans la péricope relative aux femmes, celle-ci, réduite à **3** 16, 17, 24, **4** 1, forme un tout compact et bien ordonné.

§ **160**. Les perspectives eschatologiques font le sujet de **4** 2-6. Ce petit tableau forme en tout cas un poème à part, et ne se rattache pas à ce qui précède immédiatement. Il commence en effet par les mots « En ce temps-là », qui se rapportent à une époque de restauration glorieuse; or rien n'est plus éloigné de cet état de choses que les descriptions menaçantes **2** 5-**4** 1. La relation entre ce nouveau morceau et ceux qui le précèdent ne peut donc avoir été, aux yeux de l'auteur de la collection, qu'une relation de contraste. Aux sombres perspectives des discours menaçants viendrait s'opposer la promesse d'un avenir béni et sanctifié. L'ésaïcité de ce morceau est très fortement contestée, et il faut reconnaître que le problème est des plus compliqués. La solution dépend dans une large mesure des résultats auxquels on arrive pour certains passages similaires dans les livres d'Amos et d'Osée. Plusieurs théologiens modernes estiment que l'eschatologie prophétique, telle qu'elle apparaît ici, est un signe évident de postériorité : un morceau qui en porte

l'empreinte ne saurait provenir d'un prophète du VIII[e] siècle, ni même du VII[e], mais daterait à coup sûr de l'époque post-exilique. Cela me semble fort exagéré, et les raisons alléguées pour opérer de si notables retranchements dans l'œuvre des plus anciens prophètes sont à mon sens insuffisantes. Il serait toutefois injuste de présenter cette théorie comme aprioristique ; elle peut faire valoir de sérieux arguments en sa faveur. Pour nous en tenir à la péricope d'Es. **4** 2-6, il est certain qu'elle contient des pensées et des expressions qui sont insolites dans Esaïe. Sont-elles pour cela inconcevables, inadmissibles ? La réponse à donner à cette question aura forcément quelque chose de subjectif. Concluons en disant que nous penchons à croire à l'ésaïcité sans pouvoir l'affirmer sûrement. Il en résulte que la relation de dépendance réciproque à établir entre notre morceau et d'autres passages bibliques parlant du « germe » (Jér **23** 5, **33** 15, Zach. **3** 9, **6** 12) peut être envisagée de diverses manières.

Le ch. **5**, sans rapport direct avec les précédents, renferme à son tour deux morceaux nettement distincts : une parabole et une complainte.

La parabole est bien connue : c'est celle de la vigne de l'Eternel. « Je veux vous dire, au sujet d'un de mes amis, l'histoire de mon ami et de sa vigne. Mon ami avait une vigne.... » Au cours de l'apologue (3) la fiction de l' « ami » disparaît : le pronom *je* reprend ses droits. Le v. 7 fournit le commentaire explicatif, à peine nécessaire à l'intelligence du morceau[1]. En quelques lignes, cette parabole dépeint le passé des rapports entre Yahvé et son peuple, leur présent et leur avenir. Le thème qu'elle esquisse donne en résumé le programme de la prédication prophétique. Esaïe et ses successeurs après lui l'ont développé avec des variations ; Jésus-Christ paraît s'en être inspiré dans ses propres paraboles (le figuier stérile, la vigne et les vignerons).

Commençant au v. 8, la complainte s'étend en tout cas

[1] Il est peut-être opportun de noter que dans le v. 7b les mots « droiture » et « sang versé » d'une part, « justice » et « cris de détresse » d'autre part présentent des assonances et constituent une sorte de jeu de mots.

jusqu'au v. 24. A six reprises elle fait retentir le même cri : Malheur ! Elle le jette successivement à ceux qui accumulent avidement les biens matériels (8), à ceux qui se livrent à la boisson (11), aux pécheurs qui narguent Dieu (18), aux démoralisés (20), à ceux qui se croient sages (21), à ceux qui sous l'influence de l'ivresse faussent le droit et la justice (22). Parmi ces malédictions, les deux premières et la dernière constituent des strophes régulières (8-10, 11-13, 22-24). La question qui se pose est celle-ci : la complainte se composait-elle originairement de six strophes, dont la structure aurait été la même d'un bout à l'autre ? Dans ce cas, il faudrait admettre que les strophes 3-5 telles qu'elles nous sont parvenues ont été écourtées. En revanche le v 14 commence par un « c'est pourquoi », qui pourrait faire supposer qu'il forme la suite d'une malédiction dont le début serait perdu. Le nombre des strophes dans la complainte se trouverait donc porté à sept, chiffre plus plausible à priori que six. La strophe que nous reconstituons ainsi par voie de conjecture serait formée d'un verset disparu débutant par : Malheur ! puis du v. 14 et du v. 17. Quant aux v. 15-16, dont les verbes sont au passé, tandis que ceux des v. 14 et 17 sont au futur[1], ils sont manifestement intercalés ici hors de propos, sans qu'on puisse dire quelle était leur place originaire.

La fin du chapitre (25-30) ne se rattache pas par sa forme à la complainte de 8-24 ; on n'y retrouve ni la formule : Malheur ! ni l'arrangement strophique. Néanmoins ce morceau constituerait une excellente péroraison pour le ch. **5** et l'on ne songerait pas à l'en détacher, n'était la remarque suivante. Le v 25 renferme le refrain caractéristique du poème en quatre strophes de **9** 7-**10** 4 :

Malgré tout cela sa colère ne s'apaise point,
Et sa main est encore étendue.

Il est donc probable que primitivement **5** 25-30 appartenait à ce poème-là, et qu'en le transportant à sa place actuelle

[1] Nos versions françaises effacent ou transforment avec désinvolture cette différence de temps. D'après l'original, il faut lire : « descendront » au v. 14b, et les cinq verbes des v. 15-16 doivent être rendus par le passé.

on l'a remanié ; en tout cas, le refrain ne se trouve plus à la fin de la strophe. L'envahisseur étranger dont il est parlé dans cette péricope paraît être l'Assyrien ; elle aurait donc été composée sous le règne d'Ezéchias, mais la parabole et la complainte qui précèdent peuvent très bien être plus anciennes et appartenir, comme les ch. **3-4**, au temps d'Achaz.

3me subdivision : 6-12.

§ **161**. Dans les chapitres qui précèdent, la personnalité du prophète est à l'arrière-plan ; les détails biographiques font totalement défaut. Il n'en est pas de même dans la collection dont nous abordons l'étude ; elle revêt un caractère plus narratif et plus personnel. On est donc conduit à supposer que les ch. **6-12** ont formé au début un recueil séparé, et l'on arrive ainsi à rendre compte d'un phénomène étrange, inexplicable autrement : pourquoi le récit de la vocation d'Esaïe (**6**) ne se trouve-t-il pas en tête du volume contenant ses prophéties ? Sans doute, il demeure bizarre qu'en rassemblant les collections séparées renfermant les prophéties d'Esaïe, on n'ait pas placé en tête le récit de sa vocation. Mais, du moins, celui-ci formait originairement le début du recueil proprement biographique[1]

Esaïe décrit, dans un langage sobre et grandiose, la vision qu'il eut dans l'année de la mort du roi Ozias. L'apparition glorieuse de Yahvé, les séraphins proclamant la sainteté divine, tel est le spectacle qui arrache au prophète l'aveu de son indignité. Purifié par un acte symbolique, il répond avec empressement à l'appel d'en haut et persévère, malgré les sombres perspectives qui l'attendent, l'endurcissement de son peuple et le châtiment qui doit l'anéantir presque complètement. Toutefois, « une sainte postérité renaîtra de ce peuple ».

[1] Dans ses *Psaumes des Maaloth* (Neuchâtel, 1889), p. 209-211, Félix Bovet présente une intéressante hypothèse concernant les *mésologues*, c'est-à-dire les morceaux auxquels on aurait assigné une place exceptionnellement honorable au milieu d'un recueil. Tel serait, selon lui, le cas d'Es. **6**. Sans méconnaître la valeur de cette théorie quand il s'agit de groupements où l'ordre historique n'a rien à voir, nous ne pensons pas qu'elle soit applicable ici.

L'authenticité de ces derniers mots a été contestée par quelques-uns ; d'autres vont plus loin et écartent les v. 12-13 en entier. Les raisons qu'ils allèguent ne m'ont point convaincu.

Les ch. **7** et **8** nous transportent au temps d'Achaz, au moment où la coalition syro-israélite menaçait Jérusalem. On se demande pourquoi, au ch. **7**, il est parlé d'Esaïe à la troisième personne (3, 13), tandis qu'au ch. **6** d'une part et au ch. **8** d'autre part, Esaïe parle lui-même à la première personne. Cette suite de récits forme pourtant un tout homogène, et l'on est réduit à supposer qu'il y a eu au ch. **7** une transposition de pronoms.

Ce chapitre dépeint la rencontre du prophète avec le roi Achaz, qu'il cherche à rassurer et auquel il offre un signe de la part de l'Eternel. Achaz refuse, mais Esaïe lui annonce pourtant un signe, la naissance d'un enfant qui s'appellera « Dieu avec nous » (Emmanuel). Damas et Samarie disparaîtront de la scène ; l'Assyrie envahira tout. Nous n'avons pas à discuter ici la portée messianique de cette prophétie, mais il importe de la replacer dans son cadre historique. L'arrière-pensée d'Achaz (comp. II Rois **16** 7-9) est d'invoquer le secours de Tiglath-Piléser, au lieu de s'en remettre uniquement à la protection de l'Eternel selon le conseil d'Esaïe. Celui-ci annonce qu'une fois déchaînée, la grande puissance assyrienne ne respectera rien et que le territoire de Juda deviendra le champ de bataille où les « mouches » de l'Egypte et les « abeilles » d'Assyrie se rencontreront[1].

§ **162**. Au ch. **8** il s'agit également de la naissance d'un enfant. Mais tandis que celui du ch. **7** devait naître d'une mère très peu clairement désignée, il est parlé ici d'un fils que la femme d'Esaïe enfante à son mari, et dont le nom symbolique est « Presse le butin, hâte le pillage ! » Cette naissance nous reporte, comme les événements du chapitre précédent, à l'époque critique où Jérusalem subissait les attaques des rois de Syrie et d'Israël. La délivrance prochaine

[1] En divers passages de ce chapitre, des gloses explicatives et prosaïques ont été insérées dans le texte (8, 17, 20) ; l'échéance des 65 ans du v. 8 est tout à fait énigmatique, car elle tombe environ un demi-siècle après la ruine de Samarie. D'autres gloses analogues se trouveront plus loin (**8** 7, **9** 14).

est annoncée (4) dans des termes qui rappellent **7** 16, et le nom d'Emmanuel reparaît (**8** 8 ; comp. 10). Mais ici aussi le prophète ne dissimule pas la répercussion qu'aura en Juda l'immixtion de l'Assyrie dans les affaires de l'Occident.

A partir du v. 11 commence un morceau que nous pouvons qualifier d'intime. Esaïe y révèle les consolations que lui-même et son cercle de disciples reçoivent de l'Eternel, et leur attitude toute différente de celle de leurs compatriotes en général. Là se trouve le célèbre mot d'ordre (20) : « A la loi et au témoignage ». Mais la plupart de nos versions ont le tort de le rendre inintelligible[1], en détruisant le lien qui le rattache étroitement au v. 16. Le prophète, conservant sa foi en l'Eternel, et en particulier dans l'instruction (thora) que celui-ci lui a donnée, montre (20b-22) à quel désespoir aboutiront ceux qui adoptent une attitude différente. Pour eux, il n'y aura que détresse et ténèbres. Mais — et c'est là le sujet de la péricope suivante (**8** 23-**9** 6)[2], — les ténèbres feront place à la lumière, l'oppression à la délivrance, la guerre à la paix, quand apparaîtra et régnera un prince, issu de David, que caractérise un quadruple nom : Merveilleux conseiller, Dieu héros, Père pour toujours[3], Prince de paix.

Les deux morceaux examinés en dernier lieu (**8** 11-22, **8** 23-**9** 6) nous paraissent se rattacher également à l'époque d'Achaz. L'ésaïcité du premier n'est pas contestée, mais il en est autrement du second. En effet, certains théologiens qui, comme nous l'avons vu, n'admettent pas l'authenticité de **4** 2-6 et de **6** 13b, n'attribuent pas non plus à Esaïe la composition de **8** 23-**9** 6, l'âge préexilique ne pouvant à leur avis avoir conçu de semblables perspectives et la péricope présen-

[1] Les mots que Segond et Ostervald revisé rendent au v. 16 par « oracle » et « révélation » sont les mêmes qu'ils traduisent au v. 20 par « témoignage » et « loi ». Le contexte du v. 16 indique clairement de quoi il s'agit; l'appel du v. 20 s'y rapporte également. Bien loin par conséquent d'en généraliser la signification, il faut la déterminer de la façon la plus précise. Comp. plus haut, p. 228.

[2] **8** 23 fournit l'un des exemples les plus décisifs de la défectuosité, ou pour mieux dire de l'incompréhensibilité de nos vieilles Bibles françaises Martin et Ostervald.

[3] D'autres traduisent : Père du butin.

tant plusieurs indices de postériorité. Sans méconnaître le sérieux de cette argumentation, nous ne la croyons pas décisive, le morceau en question offrant quelques traits caractéristiques d'Esaïe.

§ **163**. Avec **9** 7 commence un poème en quatre strophes[1], avec refrain (**9** 7-11, 12-16, 17-20, **10** 1-4), à l'adresse du royaume de Samarie, antérieur par conséquent à 722 et annonçant la ruine prochaine. Nous y avons déjà fait allusion plus haut, à propos de **5** 25-30 (voir p. 401) qui semble être une cinquième strophe, munie du même refrain, mais qui aurait été fortement remaniée.

Après avoir ainsi décrit le châtiment d'Israël, sévère avertissement donné à Juda, le prophète, dans un de ses plus grandioses tableaux, se tourne contre la grande puissance qui joue le rôle redoutable de fléau de Dieu. « Malheur à Assur, la verge de ma colère », s'écrie l'Eternel. En effet, envoyé contre Juda[2] pour exécuter le jugement divin, le roi d'Assyrie s'enorgueillit de sa puissance et en abuse (**10** 5-15). C'est pourquoi il sera brisé à son tour, son joug cessera de peser sur le peuple de Yahvé (16-27). Après une marche conquérante qui l'amène aux portes de Jérusalem, il sera renversé (28-34). Un règne de paix sera inauguré, sous un souverain davidique que l'esprit de l'Eternel animera et qui pratiquera la justice. Toute haine, toute inimitié disparaîtront (**11** 1-10). Les Israélites dispersés au loin reviendront dans leur patrie, Ephraïm et Juda seront réconciliés (11-16).

Ces pages, qui portent l'empreinte du génie d'Esaïe et se rattachent à maints égards à ses prophéties les plus sûrement authentiques, ont été considérées pendant longtemps comme d'une ésaïcité assurée. Mais dans les derniers travaux publiés sur ce sujet des doutes sérieux ont été émis à leur égard. Ce n'est pas qu'on les rejette en bloc ; on croit y discerner certains fragments provenant d'Esaïe. Mais en majeure partie

[1] Le v. 14 est une glose. Sa suppression rétablit la symétrie des strophes.

[2] La « nation impie » du v. 6 est Juda ; les verbes de ce verset doivent être rendus par le futur ou le présent, et non par le passé, comme le fait Segond. Celui-ci a été conduit à cette traduction fautive par l'idée erronée qu'il s'agissait du royaume d'Israël ; voir sa note.

leurs éléments seraient d'origine plus tardive ; les promesses d'avenir, et spécialement le portrait du roi théocratique (**11** 1 ss.), révèleraient un auteur ou des auteurs appartenant à l'âge postexilique. Ce morcellement ne nous paraît pas commandé par les faits. L'unité de composition nous semble très marquée. Nous ne pouvons non plus attacher une grande valeur à l'objection qu'on tire des assonances et des jeux de mots qui émaillent le passage **10** 28-32. On prétend que ce sont là des procédés indignes d'Esaïe. Mais déjà plus haut nous avons signalé chez lui des particularités de ce genre (**5** 7) et le livre de Michée (**1** 10-16) en fournit un exemple très remarquable ; voir aussi Am. **8** 1-2, Jér. **6** 1 et Es. **63** 1. Une autre difficulté qu'on soulève est celle de la date. C'est en vain, affirme-t-on, qu'on cherche dans la carrière d'Esaïe un moment où les diverses parties de ce discours pourraient avoir été prononcées. A cela on peut répondre que la rédaction des prophéties n'a pas été nécessairement faite au fur et à mesure, et qu'elle se ressent, par contre-coup, des événements survenus dans l'intervalle. D'ailleurs il ne nous paraît point impossible d'attribuer le poème en question au temps d'Ezéchias et des invasions assyriennes. Nous ne pouvons, il est vrai, prouver que l'une de celles-ci ait suivi l'itinéraire tracé par le prophète. Mais les connaissons-nous toutes par le menu ? et sommes-nous certains que cette description n'ait pas un caractère plutôt poétique que strictement topographique ? En résumé, l'ésaïcité de tout ce morceau (**10** 5-**11** 16) nous paraît pouvoir être maintenue.

En revanche le petit ch. **12** se présente tout différemment. Il ne renferme aucune des allusions géographiques et historiques qui abondent dans les pages précédentes. Conçu en termes tout à fait généraux, il s'applique à n'importe quelle situation. Son langage n'est pas celui d'Esaïe. Il est donc hautement probable qu'il faut y voir un cantique d'actions de grâces, un psaume, ajouté aux discours d'Esaïe par quelque Juif pieux dans le but de donner essor aux sentiments que lui inspirait leur lecture. Il est même permis de se demander ce qui en est de l'unité de ce petit poème. Les v. 1-2 d'une part, 3-6 d'autre part ne forment-ils pas deux morceaux dis-

tincts? Leur rapprochement serait l'œuvre du ou des lecteurs qui auraient inséré cette espèce de doxologie à la fin d'une collection de prophéties d'Esaïe.

En résumé, même si nous ne possédions d'Esaïe que ces douze chapitres — encore diminués par le retranchement des péricopes **2** 2-4 et **12** 1-6, — ils suffiraient pour placer leur auteur au premier rang des prophètes d'Israël et pour nous faire connaître et admirer sa personne et son œuvre.

Seconde division : 13-27.

§ **164.** Il s'en faut de beaucoup qu'on retrouve dans cette deuxième grande collection l'homogénéité qui caractérise la première. Celle-ci, en effet, malgré certaines différences d'époque et de forme, est exclusivement consacrée à la nation israélite. L'autre, au contraire, renferme une série de prophéties à l'adresse des peuples étrangers ; inégales quant à leur dimension, elles présentent encore bien d'autres dissemblances. On y rencontre même (**22** 1-14) un discours sur Jérusalem, suivi (15-25) d'un morceau pour ainsi dire individuel concernant deux hauts fonctionnaires judéens. La plupart des poèmes contenus dans ce recueil portent le même titre *massa* (**13** 1, **14** 28, **15** 1, **17** 1, **19** 1, **21** 1, 11, 13, **22** 1, **23** 1). Ce mot, dérivé d'un verbe qui signifie élever (la voix), est un équivalent du terme parole, avec quelque chose de plus emphatique et de plus solennel ; on le traduit habituellement par oracle, mais il faut se garder d'y introduire la notion d'une sentence mystérieuse et à double entente qu'éveille volontiers l'emploi de cette expression dans l'antiquité classique[1] Le sujet parlant est naturellement Dieu. Nous nous servirons du terme d'oracle dans l'analyse que nous allons entreprendre, et nous en étendrons l'emploi à quelques

[1] La locution « massa de Yahvé » fait le sujet d'un passage du livre de Jérémie (**23** 33-40) : l'usage en est désormais proscrit à cause de la signification fâcheuse que lui donnaient les contemporains du prophète. Cette circonstance n'a pas empêché, comme on le voit, que de nombreux morceaux du livre d'Esaïe nous aient été conservés avec ce titre. Comp. aussi Zach. **9** 1, **12** 1, Mal. **1** 1.

morceaux qui portent une suscription différente ou qui n'en portent point du tout. Enfin nous trouverons à la suite de tous ces oracles un poème plus étendu (**24-27**) qui présente des caractères très particuliers et que l'on peut considérer comme un appendice.

1er oracle: 13-14 23.

§ **165**. La suscription est ainsi conçue: « Oracle de Babylone, que vit (en vision) Esaïe, fils d'Amots ». La seconde partie de cette phrase ne se retrouve pas dans les suscriptions des oracles qui suivent. Pourtant l'ésaïcité de la plupart d'entre eux est hors de doute, tandis que, précisément, pour celui sur Babylone l'authenticité est fortement contestée. Avant d'aborder cette question, analysons le contenu de l'oracle. Celui-ci se compose de deux parties. C'est d'abord une peinture de la ruine de Babylone (**13** 2-22) ; la structure strophique en est régulière. Le prophète annonce la venue du « jour de l'Eternel » ; les Mèdes (17, implicitement déjà 2) sont les exécuteurs du jugement. La seconde partie est précédée d'un préambule (**14** 1-3), célébrant la restauration d'Israël, et contient un chant triomphal (4-20), où la chute du roi de Babylone et sa descente au séjour des morts sont décrites avec un mélange de grandeur épique et de finesse ironique. Les v. 21-23 forment un petit épilogue plus prosaïque.

Deux raisons militent fortement pour faire attribuer cette très remarquable prophétie à un auteur postexilique plutôt qu'au fils d'Amots. C'est d'abord le fait qu'elle est dirigée contre Babylone, cité qui, après avoir joui d'une grande puissance pendant bien des siècles, était tombée au rang d'une ville de province, plusieurs générations avant l'époque où vivait Esaïe. Pour celui-ci Babylone n'était rien, Ninive et le grand empire assyrien éclipsaient tout le reste. La grandeur de Babylone et la suprématie universelle de son roi, telles qu'elles sont dépeintes ici, n'avaient aucun sens pour les contemporains d'Achaz et d'Ezéchias. En revanche c'est là précisément le spectacle que contemplait la génération emmenée en exil au VIe siècle, avant que Cyrus écrasât l'empire babylonien.

En second lieu, quel est l'état des Juifs présupposé dans cet oracle? Ils sont exilés, mais ils vont être rétablis dans leur patrie, où ils jouiront du repos et de la prospérité. A supposer qu'Esaïe eût été appelé à entretenir ses contemporains des malheurs que leur infidélité attirerait sur leurs descendants (assujettissement à Babylone, déportation, etc.), sa mission de prophète n'aurait point été de représenter ces catastrophes comme fatales et inévitables, de constater le fait accompli et de se borner à en retracer l'heureux dénouement. Son rôle aurait été bien plutôt de convier les pécheurs à la repentance, dans l'espoir de détourner le coup qui les menaçait. Telle est bien l'attitude que prend Esaïe dans les prophéties qui sont authentiquement de lui; telle est celle des prophètes préexiliques jusqu'à Jérémie inclusivement. Une fois la catastrophe survenue, Jérusalem détruite, sa population exilée, la situation change et la tâche des prophètes se transforme en conséquence. Sans cesser d'être, comme leurs devanciers, des prédicateurs de justice, ils assument le rôle de consolateurs[1]

L'auteur de l'oracle contre Babylone appartient donc aux derniers temps de l'exil, peu avant 538. Son poème présente des affinités de fond, sinon de forme, avec Es. **40-66**. Il reste anonyme, mais on peut saluer en lui l'un des meilleurs poètes d'Israël[2]

[1] Les remarques ci-dessus ne s'appliquent pas seulement à Es. **13-14** ; elles sont de nature à élucider tout un ensemble de questions, et nos lecteurs auront plus d'une occasion d'en faire l'application.

[2] M. Bruston (*Histoire critique de la littérature prophétique des Hébreux depuis les origines jusqu'à la mort d'Esaïe*, Paris 1881, p. 212-224) a défendu l'ésaïcité des deux oracles **13-14** 23 et **21** 1-10. Il a réfuté certaines objections alléguées contre l'authenticité, et soutenu la thèse qu'il s'agit, dans ces deux prophéties, de Babylone envisagée comme métropole non pas de la puissance chaldéenne de Nébucadnetsar, mais de l'empire assyrien des Tiglath-Piléser, des Sargon, des Salmanasar et des Sanchérib, et remplaçant pour un temps Ninive dans son rôle de capitale : cette interprétation fait disparaître certaines difficultés, mais elle en soulève d'autres, et, en particulier, elle ne rend pas compte de l'attitude du prophète, telle que nous l'avons esquissée ci-dessus.

2me oracle : 14 24-27.

Cette très courte péricope est dépourvue de suscription. Il y est parlé d'un prochain désastre qui doit atteindre l'armée assyrienne, d'après le plan arrêté de l'Eternel. Cette prophétie d'Esaïe se rattache au cycle auquel appartient **10** 5-**11** 16, et se rapporte à l'invasion de Sanchérib en 701.

3me oracle : 14 28-32.

Cet oracle est adressé aux Philistins. Ceux-ci se réjouissaient de la mort d'un ennemi redoutable; le prophète les met en garde contre de fausses espérances : « de la racine du serpent sortira un basilic », et leur sort final sera pire que l'état actuel. Mais (32) Sion sera préservée. La suscription indiquant comme date « l'année de la mort du roi Achaz », on a conjecturé que le serpent était Achaz et le basilic son successeur Ezéchias. Mais il est plus probable qu'il s'agit d'un changement de souverain sur le trône d'Assyrie. L'incertitude qui plane sur la chronologie israélite empêche de fixer exactement la date de la mort d'Achaz. L'ésaïcité de cet oracle n'est pas douteuse à nos yeux.

4me oracle : 15-16.

§ **166**. « Oracle de Moab », dit la suscription. Les Moabites, en proie aux maux causés par une invasion ennemie (**15**), sont invités à chercher asile et secours à Jérusalem (**16** 1-5) auprès d'un roi davidique dont la définition rappelle le passage **11** 1 ss. (comp. aussi **9** 5-6). Mais Moab refuse par orgueil de suivre ce conseil (6); aussi sa ruine se consomme-t-elle (7-12). Les versets qui terminent le chapitre (13-14) nous apprennent que cet oracle avait été prononcé « précédemment », et que, maintenant, l'Eternel en fixe l'échéance à « trois ans ». Malheureusement le terme rendu à dessein par l'adverbe imprécis « précédemment » est en hébreu des plus élastiques : il désigne tantôt un passé lointain, tantôt un passé récent[1] Dans une première hypothèse, une antique prophétie, œuvre de quelque voyant inconnu, aurait été reprise par

[1] Comp. Ps. **93** 2 et II Sam. **15** 34.

Esaïe, qui l'aurait déclarée prête à s'accomplir. Suivant une autre supposition, Esaïe pourrait être lui-même l'auteur de l'oracle, auquel, à un moment ultérieur de sa carrière, il aurait ajouté comme un complément. Mentionnons enfin une troisième possibilité : Esaïe pourrait avoir composé l'oracle, et ce serait un annotateur plus tardif qui l'aurait muni d'un post-scriptum. Ces trois explications sont toutes admissibles. Toutefois la première paraît préférable, parce que les v 13-14 sont dans la manière d'Esaïe, tandis que la prophétie dans son ensemble présente une physionomie assez différente. On peut sans grande difficulté retrouver dans le passé telle circonstance où Moab, menacé par un conquérant, aurait pu chercher du secours en Juda ; ainsi l'époque où Jéroboam II régnait à Samarie et Ozias à Jérusalem. On a conjecturé parfois que l'auteur de ce vieil oracle pourrait avoir été le prophète Jonas, fils d'Amitthaï (II Rois **14** 25).

5me oracle : 17 1-11.

Quoique intitulé uniquement « oracle de Damas », ce morceau mériterait de s'appeler aussi oracle de Samarie. En effet, s'il annonce la ruine de Damas, il prédit aussi, et plus en détail, la chute du royaume d'Israël. Comp. plus haut **7** 16, **8** 4, **9** 7 ss. Cependant Ephraïm n'est pas voué à un anéantissement total ; il en restera quelques débris, et l'idolâtrie fera place au culte du vrai Dieu. Cette prophétie paraît appartenir au cycle de la guerre syro-israélite, quoiqu'il n'y soit pas parlé d'hostilités contre Juda.

6me oracle : 17 12-14.

Sans titre spécial, ce court fragment est pourtant sans aucun lien avec le précédent. En termes poétiques il décrit l'apparition d'une armée innombrable, puis sa brusque disparition. Il s'agit probablement de l'invasion de Sanchérib, et il faut rapprocher ce morceau de **14** 24-27.

7me oracle : 18.

Les grands monarques assyriens se sont proposé, l'un après l'autre, d'envahir l'Egypte. Asarhaddon et Assurbanipal seuls

y sont parvenus au VII[e] siècle. Mais déjà leurs prédécesseurs, et en particulier Sanchérib en 701, ont inspiré de vives craintes aux habitants de la vallée du Nil. Esaïe représente les Ethiopiens entrant à ce propos en rapports avec Juda, sans doute pour former une coalition contre l'ennemi commun. Il les rassure par la promesse de l'intervention de Yahvé qui anéantira l'armée des envahisseurs. Reconnaissants, les Ethiopiens enverront leurs offrandes à l'Eternel. Cet oracle a été composé par Esaïe en 701. Le v. 3 pourrait bien être une interpolation, car il est difficile de s'expliquer sa signification. S'il doit être conservé, il faut le considérer comme formulant le message dont les porteurs sont décrits au verset précédent.

8[me] oracle : 19.

§ **167** La suscription porte : « Oracle d'Egypte. » Les v. 1-17 de ce chapitre font une peinture tragique des malheurs qui doivent fondre sur l'Egypte : guerre civile, tyrannie, famine, misère, désorganisation générale. Tout cela arrive par la volonté de l'Eternel, et la crainte que celui-ci inspire aux Egyptiens fera également de Juda un sujet d'effroi pour l'Egypte. A ce tableau menaçant succède sans transition un morceau tout différent (18-22) décrivant la consécration de l'Egypte à l'Eternel, avec des détails très remarquables : cinq villes en Egypte parlant la langue de Canaan, un autel dressé à l'Eternel « au milieu du pays d'Egypte », et, à la frontière, une stèle en son honneur, des sacrifices offerts à l'Eternel par les Egyptiens. « Ainsi, conclut le v 22, l'Eternel frappera les Egyptiens, il les frappera, mais il les guérira ; et ils se convertiront à l'Eternel.... » Enfin une péricope terminale (23-25) unit dans une même bénédiction l'Assyrie, l'Egypte et Israël.

Ce chapitre soulève plusieurs problèmes critiques. Rares sont les commentateurs qui le considèrent entièrement comme l'œuvre d'Esaïe. A l'autre extrême se trouvent ceux qui en contestent l'authenticité d'une façon absolue. Entre deux, on rencontre diverses opinions intermédiaires, lesquelles ont ceci de commun que toutes envisagent le commencement du cha-

pitre comme étant d'Esaïe, la fin comme une adjonction postérieure. Mais elles varient dans la fixation du point où commence l'œuvre du continuateur : on a placé la démarcation soit déjà après le v. 15, soit après le v. 17, soit encore après le v. 22. Il est difficile de se représenter une époque où un autel de Yahvé en plein pays d'Egypte et des sacrifices offerts en son honneur pussent paraître licites aux yeux d'un prophète ; de semblables institutions sont aussi incompatibles avec le principe deutéronomistique qu'avec le régime sacerdotal. D'autre part nous savons par Flavius Josèphe que vers 160 av. J.-C. le grand prêtre Onias IV bâtit en Egypte un temple à Yahvé, à Léontopolis près d'Héliopolis ; les cérémonies du culte lévitique y furent régulièrement célébrées jusqu'en 73 apr. J.-C. Le nom symbolique et énigmatique de l'une des cinq villes mentionnées au v. 18 est rendu tantôt par « ville de la délivrance », tantôt par « ville de la destruction », tantôt encore (d'après les Septante) par « ville de la justice ». Mais une traduction pour le moins aussi acceptable serait « ville du lion » (littéralement « du félin ») = Léontopolis. Ces considérations sont de nature à faire comprendre combien sont délicates et compliquées les questions que fait naître la composition de ce chapitre. Si, comme nous le croyons, la première partie, jusqu'au v. 17 inclusivement, est l'œuvre d'Esaïe, celui-ci l'a probablement conçue à l'occasion des campagnes de Sargon et de Sanchérib. Sargon battit les Egyptiens en 720 et 711, Sanchérib en 701. Quant à la partie terminale, sur la provenance et la date de laquelle nous restons dans l'incertitude, elle présente en tout cas un trait qu'il faut relever avec soin. Qu'on en attribue l'origine à Esaïe ou à n'importe quel autre auteur, elle rompt énergiquement avec les vues particularistes du judaïsme, et associe deux nations étrangères, deux nations ennemies, aux privilèges du peuple de Yahvé.

9me oracle : 20.

Les actions symboliques, si fréquentes dans la carrière de Jérémie et d'Ezéchiel, et dont nous trouvons encore quelques autres exemples dans le livre des Rois, ne sont représentées

dans le ministère d'Esaïe que par le fait, unique en son genre, rapporté au ch. **20**. Esaïe circule dans les rues de Jérusalem à peine vêtu, de façon à donner l'impression d'un prisonnier de guerre. Il figure ainsi les captifs que le roi d'Assyrie emmènera d'Egypte et d'Ethiopie. Ce discours en action est accompagné de quelques mots explicatifs. Le but en est de faire ressortir la supériorité et le triomphe prochain des Assyriens sur les Egyptiens, et de porter ainsi un coup sensible aux espérances trompeuses qu'entretenait, sous Ezéchias, l'influent parti égyptophile, combattu avec persévérance par Esaïe. La date de cette manifestation prophétique est indiquée au v 1 ; c'est l'année où le Tharthan (c'est-à-dire le général en chef[1]) du roi Sargon (722-705) s'empara de la ville philistine d'Asdod, 711 av. J.-C.

10me oracle : 21 1-10.

§ **168**. Le v. 9 montre qu'il s'agit de Babylone, menacée d'une invasion dévastatrice par les Elamites et les Mèdes (2), et succombant bientôt sous leurs assauts. Ce tableau remplit le prophète de trouble et de terreur. Quand la ruine est consommée, il se tourne vers son peuple éprouvé pour lui annoncer ce grand événement (10). Cette prophétie paraît se rattacher à la même époque et au même ordre de préoccupations que **13** 1-**14** 23. La ruine de Babylone causée par l'Elam et la Médie et le soulagement qui en résulte pour le peuple de Yahvé, tout cela désigne le temps de l'exil comme date probable de cette composition. Il est vrai qu'au temps d'Esaïe, Babylone est momentanément sortie de son effacement sous Mérodac-Baladan, pour retomber du reste bientôt dans le vasselage. Aussi a-t-on proposé de voir là l'occasion de cet oracle dont on pourrait ainsi défendre l'ésaïcité[2]. Mais à l'époque en question Juda n'avait point encore été « battu comme du grain dans l'aire » (10). Et de plus les Assyriens devraient être nommés au lieu des Mèdes et des Elamites.

[1] Le mot assyrien *turtanu* est un titre ; l'écrivain hébreu paraît l'avoir pris pour un nom propre. Comp. II Rois **18** 17.

[2] L'authenticité de **21** 1-10 a été soutenue par M. Bruston en même temps que celle de **13-14** 23. Voir plus haut p. 409, note 2.

Pour ces motifs, et pour d'autres encore, il convient d'assigner à ce morceau une origine exilique : il présage les événements de 538. De l'analogie des situations il ne résulte pas que l'auteur de **13** 1-**14** 23 soit le même que celui de **21** 1-10.

La suscription de cet oracle est énigmatique: « Oracle du désert de la mer ». Il n'y a pas moyen de voir dans ces mots une désignation poétique ou symbolique du nom de Babylone. C'est également en vain qu'on a cherché à trouver dans les six lettres qui forment en hébreu l'assemblage « désert de mer » l'équivalent de Babel d'après l'un ou l'autre des procédés chers aux rabbins et qui consistent à transposer les lettres et à jouer sur leur valeur numérique. Il est beaucoup plus probable que le nom de cet oracle vient du mot « désert » employé dans le premier verset; c'est ainsi que plusieurs livres bibliques ont reçu comme titre en hébreu leur premier mot ou un de leurs premiers mots[1]. Le sens de cette appellation « oracle du désert » pourrait donc être paraphrasé comme suit : « Oracle au début duquel il est parlé du désert ». Toutefois cette explication laisse de côté les deux lettres qui constituent le mot « mer ». On a fait la supposition plausible qu'elles étaient peut-être tout ce qui reste du mot initial de l'oracle ; en effet la première phrase n'a pas de sujet.

11me oracle: 21 11-12.

La suscription porte: « Oracle de Douma ». Ce mot n'est pas inconnu comme nom propre géographique: il désigne une tribu ismaélite (Gen. **25** 14, I Chron. **1** 30) et il est encore porté de nos jours par une grande oasis de l'Arabie du nord. L'oracle suivant parlant de tribus arabes, il y aurait ainsi un rapprochement topographique à établir. Mais comme il est parlé au v. 11 de Séir (comp. Gen. **36** 8-9), il s'agit probablement ici des Edomites et non pas d'une tribu arabe, et Douma est sans doute une corruption de texte, aisément explicable, pour Edom; les Septante ont ici Idumée. Comme nom commun, *douma* signifie silence ; il ne semble pas qu'on

[1] Comp. plus haut, p. 54.

puisse fonder là-dessus une interprétation symbolique de la suscription.

Etant donné le contenu du court dialogue qui s'engage entre les habitants de Séir et le prophète, qualifié de « sentinelle », il est impossible de se prononcer sur la date et l'auteur présumé de ce morceau. Il renferme des expressions aramaïsantes qu'on ne rencontre pas dans les écrits incontestés d'Esaïe.

12me oracle : 21 13-17.

La suscription est empruntée à la première ligne du morceau, où il est dit : « Vous passerez la nuit dans les broussailles, dans *Arab* ». Cette expression controversée ne peut désigner le pays d'Arabie. Elle peut s'entendre de la nation des Arabes, ou bien, par une très légère correction de texte, on obtiendrait le mot fort usité *araba*, steppe. Il faudrait donc traduire ou bien : « parmi les Arabes », ou bien : « dans le steppe ». Les vrais destinataires de l'oracle sont les Dedanites (13), tribu arabe fréquemment citée (Gen. **10** 7, **25** 3, Jér. **25** 23, Ezéch. **25** 13, etc.). Leurs caravanes s'enfuient devant l'ennemi (13-15). Les deux versets suivants substituent à Dedan le nom d'une autre tribu arabe, Kédar, qui peut être envisagée comme comprenant les Dedanites ; ces deux versets 16-17 font l'effet d'une adjonction postérieure dont la date, pas plus que celle des v 13-15, ne peut être fixée.

13me oracle : 22 1-14.

§ **169**. Exceptionnellement, dans cette seconde collection de prophéties concernant les peuples étrangers, il s'en trouve une qui s'adresse à Juda et à Jérusalem. Le titre qu'elle porte est figuré et difficile à expliquer : « Oracle de la vallée des visions » ; il est emprunté au v. 5. Pourquoi Jérusalem — ou l'un de ses quartiers — porte-t-il ce nom ? y a-t-il lieu de statuer une corruption du texte ? les auteurs de la collection n'ont-ils peut-être pas compris qu'il s'agissait de Jérusalem ? ont-ils cru que « la vallée des visions » représentait quelque ville ou quelque région étrangère, comme « le désert de la mer » de **21** 1 ? Autant de questions auxquelles il est impossible de donner une réponse satisfaisante.

Le discours est une censure qu'Esaïe adresse à ses contemporains. Ceux-ci, menacés par un adversaire redoutable, peut-être par Sargon en 711 ou par Sanchérib en 701, font des préparatifs de défense. Mais, au lieu d'être affectés par le sérieux des événements, ils font preuve de légèreté, ils festoient en disant : « Mangeons et buvons, car demain nous mourrons » (13).

14me oracle : 22 15-25.

Ceci est un morceau tout personnel, une réprimande infligée à un fonctionnaire royal nommé Schebna. Esaïe lui adresse de vifs reproches, sans qu'il soit possible de préciser quels étaient ses torts. Il lui annonce sa destitution et son remplacement par un homme de confiance, Eliakim.

Comme Eliakim est mentionné **36** 3, 22, **37** 2, comme titulaire en 701 du poste élevé en question, on admet ordinairement que l'oracle contre Schebna est antérieur à cette date. D'autre part, comme dans les mêmes passages Schebna figure comme secrétaire, occupant un rang inférieur à celui d'Eliakim, il faudrait admettre que sa disgrâce, annoncée par Es. **22**, n'a pas été complète, et que, destitué de son poste, il en a reçu un autre moins élevé. Ceux à qui une telle situation paraît invraisemblable peuvent recourir à la supposition suivante : Eliakim aurait été supplanté, après 701, par son subordonné Schebna, et le discours menaçant d'Esaïe à l'adresse de ce dernier annoncerait, en même temps que sa chute prochaine, la réintégration de son prédécesseur. Dans cette hypothèse Es. **22** 15-25 serait plus tardif que d'après l'interprétation habituelle.

15me oracle : 23.

Cette prophétie, intitulée « oracle de Tyr », décrit successivement la puissance de cette métropole maritime et commerciale et sa destruction par un conquérant, puis, au bout de soixante-dix ans, la restauration de l'antique cité et sa consécration au service de Yahvé. Cette description, pleine de poésie et d'effets dramatiques, n'est pourtant pas sans obscurités. Plusieurs commentateurs se demandent si les v. 1-14 ne

parlent pas de la ruine de Sidon plutôt que de celle de Tyr; cette interprétation, fondée sur les v. 2, 4, 12, vient se heurter à la mention de Tyr (5, 8, 13), et oblige ses partisans à considérer ces passages comme autant de gloses interpolées. Le v. 13 est des plus énigmatiques; à côté d'Assur, on y voit figurer « le pays des Chaldéens, le peuple qui n'a pas existé ». Cette expression, de laquelle dépend en partie le sens de l'oracle, peut être expliquée de plusieurs façons très diverses. Quant aux v. 15-18, il est hors de doute qu'ils traitent de Tyr; mais la période de soixante-dix ans dont ils fixent l'échéance est malaisée à déterminer. Il résulte de cet ensemble de faits qu'on ne peut se prononcer avec assurance ni sur la question d'ésaïcité, ni sur celle de date. La langue et le style de ce morceau rappellent en une certaine mesure Esaïe; mais ils présentent aussi des caractères différents. On a supposé parfois qu'un oracle original d'Esaïe concernant les Phéniciens avait été retouché et complété ultérieurement. Il faut noter que Tyr a été longuement assiégée par les Assyriens de 727-723 sous Salmanasar IV, le roi qui entreprit le siège de Samarie et prépara ainsi la fin du royaume des Dix tribus.

16me oracle ou appendice : 24-27.

§ **170.** Autant les oracles précédents sont riches en noms propres et renferment d'incessantes allusions à des faits historiques, concrets et déterminés, autant les ch. **24-27** transportent le lecteur dans un domaine imprécis et sont dépourvus d'indications nettes et positives. On a fréquemment appliqué à ce poème la qualification d'apocalyptique. Il y est parlé de jugement et de délivrance, d'humiliation et d'actions de grâces, d'épreuves et de restauration, et cela en termes qui semblent intentionnellement mystérieux.

Le premier tableau est celui d'un bouleversement général (**24** 1-20); il est momentanément interrompu (14-15) par un hymne glorifiant l'Eternel. Les v. 21-23, sortant de la sphère terrestre, dépeignent le jugement comme s'étendant aux cieux et aux astres. Le pays (3-9) et la ville (10-12) qui subissent ce châtiment ne sont point nommés.

Le commencement du ch. **25** envisage la punition comme

consommée; il célèbre les louanges de Yahvé, refuge des malheureux, lequel anéantit la mort et assure le salut de son peuple (1-12). Le nom de Moab est le seul nom propre qui figure dans ce morceau.

Au ch. **26**, un cantique proclame le contraste entre la ville forte, asile du salut, et la ville orgueilleuse, vouée à la destruction (1-6). Le poème prend ici les allures d'un psaume exaltant la puissance et le secours de l'Eternel (7-19). Puis, se reportant en arrière, au temps qui précède le jugement, le prophète exhorte son peuple à la patience; ensuite il reprend la description du jugement et figure la puissance ennemie sous les traits du léviathan (**26** 20-**27** 1).

Enfin, la dernière partie du poème représente l'Eternel veillant sur sa vigne (**27** 2-5) et pardonnant à son peuple après l'avoir momentanément soumis à l'épreuve (6-11). Les dernières lignes du poème (12-13) montrent les exilés revenant d'Egypte et d'Assyrie à Jérusalem.

Il y a, comme on le voit, un contraste marqué entre ce poème et les prophéties d'Esaïe en général, soit au point de vue du fond, soit au point de vue de la forme. On peut même affirmer que le genre particulier auquel ce morceau se rattache n'apparaît chez aucun prophète antérieur à l'exil, et qu'il se manifeste seulement à partir d'Ez. **38-39**, avec lequel il faut comparer encore Zach. **12-14** et le livre de Joël. Au point de vue du style les ch. **24-27** présentent certains points de contact avec les prophéties authentiques d'Esaïe, mais ils en diffèrent encore plus sensiblement qu'ils ne s'en rapprochent. Il en est de même pour les conceptions que nous y rencontrons; elles ont un caractère d'originalité tellement accentué qu'elles semblent indiquer un auteur distinct. Rien n'est plus malaisé que d'en fixer l'époque, les points de repère habituels faisant défaut. Même si la ville vouée à la destruction est Babylone, ce qui n'est pas prouvé, l'incertitude subsiste, car Babylone a survécu à sa conquête par Cyrus et a joué encore un rôle important jusqu'au temps d'Alexandre-le-Grand. D'ailleurs, à lire les descriptions du jugement, on se demande s'il faut les prendre au sens propre ou au sens figuré, surtout quand on voit intervenir les phénomènes cos-

miques (**24** 21-23). Dans ces conditions, il n'est pas surprenant que la composition de ce poème eschatologique ait été assignée à des âges très divers. Très rares sont les critiques qui l'attribuent à Esaïe, dans la carrière duquel on a peine d'ailleurs à découvrir une date appropriée. D'autres y voient un produit de l'époque exilique, et par conséquent l'œuvre d'un poète contemporain de celui auquel nous devons **40** ss. D'autres descendent plus bas, au v[e] ou au iv[e] siècle av. J.-C.; et c'est bien là, à nos yeux, la solution la plus plausible, sans que nous puissions préciser davantage[1]. Ce qu'il importe, en tout état de cause, de faire ressortir, c'est la beauté, la profondeur, l'élévation de ce poème. Ce n'est pas une raison, parce que nous en ignorons l'auteur et la date exacte, pour que nous lui attribuions une place inférieure. Loin de là! il a autant de droits à notre attention que s'il figurait, sous un nom d'ailleurs inconnu tel que ceux de Nahum ou de Malachie, dans le recueil des Douze prophètes. Et par sa valeur religieuse et poétique, non seulement il est l'égal de ceux-ci, mais il l'emporte sur plusieurs d'entre eux.

En résumé la collection d'oracles que nous venons d'analyser se présente à nous de la façon suivante. Elle renferme un morceau (**15-16**) probablement plus ancien qu'Esaïe et apostillé par lui; six prophéties d'une ésaïcité incontestée (**14** 24-27, **17** 1-11, **18**, **20**, **22** 1-14, 15-25); quatre qui sont controversées, mais qu'on peut, au moins partiellement, attribuer à Esaïe (**14** 28-32, **17** 12-14, **19**, **23**); deux sur lesquelles tout jugement demeure en suspens (**21** 11-12, 13-17); enfin deux oracles qu'il faut assigner à des auteurs et à une époque exiliques (**13** 1-**14** 23, **21** 1-10), et avec lesquels on peut ranger l'appendice **24-27**, plus tardif encore.

Troisième division: 28-33.

§ **171**. Avec les six chapitres qui forment cette troisième collection nous sommes ramenés sur le terrain des ch. **1-12**,

[1] Quelques critiques datent cette prophétie de la seconde moitié du ii[e] siècle av. J.-C. (vers l'an 128), et y découvrent des adjonctions encore plus tardives.

concernant Juda et Jérusalem. Pourquoi ces discours-ci en ont-ils été séparés pour constituer un groupe à part, c'est ce qu'on ne peut expliquer d'une manière satisfaisante. On ignore également pourquoi toute espèce de suscription, et même de division générale, fait défaut dans ce troisième recueil. L'unité en est du reste fort apparente: il y est question presque exclusivement des rapports de Juda avec l'Assyrie. Nous distinguerons trois subdivisions, motivées par des considérations de date.

1re subdivision: 28.

Ce discours débute par des menaces de destruction contre Samarie, destinée à succomber prochainement sous les coups de l'Assyrie (1-4); il doit par conséquent être antérieur à l'an 722. Le but n'en est du reste pas d'agir par cette perspective sur le royaume du nord, mais de tirer de cet événement un avertissement salutaire pour Juda. Si celui-ci est épargné, tandis qu'Ephraïm périt, c'est grâce à la protection de l'Eternel (5-6). Mais qu'il prenne garde: sa corruption entraînera aussi sa ruine (7-13), ses vaines bravades ne le sauveront pas (14-22). Le prophète enseigne à ses disciples à admirer les voies de Dieu (23-29).

Le point de départ de cette prédication remonte donc à un moment relativement ancien dans la carrière d'Esaïe. Mais il est possible que la suite (dès le v. 7), n'ayant été rédigée que plus tard, ait subi des remaniements au bout d'une vingtaine d'années à l'approche de Sanchérib.

2me subdivision : 29-32.

Nous avons ici quatre discours, assez homogènes, datant de l'année qui précéda l'invasion de Sanchérib. Le premier (**29**) met en scène Jérusalem sous le nom d'Ariel, terme symbolique dont l'interprétation est obscure. Dieu annonce un siège imminent suivi de la dispersion des assaillants (1-8). Cette double perspective trouve le peuple incrédule ; Esaïe lui adresse des reproches (9-16) et lui présente le tableau d'un avenir de justice et de sainteté (17-24).

Une seconde prophétie (**30**) signale la véritable cause de

l'obstination que Juda met à refuser sa confiance à l'Eternel: il se berce d'un espoir trompeur, il compte sur l'Egypte (1-7). Esaïe reproche à ses concitoyens leur endurcissement, et leur présage l'avortement de leurs espérances (8-17). Il leur montre pourtant que l'Eternel est résolu à délivrer ceux qui l'invoqueront (18-26); c'est lui qui dissipera tout danger en frappant l'armée assyrienne (27-33).

Reprenant le même thème, un troisième discours (**31** 1-**32** 8) proclame l'impuissance de l'Egypte à secourir efficacement Juda (1-3), annonce l'intervention de l'Eternel (4-6), et, après l'abandon des idoles (7-9), l'avènement d'un règne de justice et de vérité (**32** 1-8).

Enfin, le quatrième et dernier morceau (**32** 9-20) est spécialement adressé aux femmes; le prophète les invite à prendre le deuil en vue de la crise imminente (9-14). Mais cette fois encore un tableau des bénédictions futures succède à la peinture des épreuves (15-20).

3me subdivision: 33.

Tandis que les quatre discours précédents sont antérieurs d'une année (**29** 1, **32** 10) à l'invasion assyrienne de 701, le ch. **33** nous transporte précisément au moment où Sanchérib, ayant ravagé le territoire de Juda, va recevoir son châtiment (1-12). Puis, changeant de rythme poétique, le prophète exalte le bonheur qui résulte de la fidélité à l'Eternel, et décrit le temps futur où Jérusalem, délivrée de l'étranger, aura reçu « le pardon de ses iniquités » (13-24).

L'ésaïcité des six chapitres qui forment cette troisième collection de prophéties passait pour incontestable jusqu'à ces dernières années. Tout récemment, certains théologiens (Duhm, Hackmann, Cheyne, Marti) ont émis des doutes sur l'authenticité de diverses portions de ces discours; ainsi **28** 23-29, **29** 11-12, 16-24, **30** 18-26, 29-33, **31** 5-9, **32** et **33**. La critique du livre d'Esaïe paraît être entrée avec ces auteurs dans une phase nouvelle; d'après eux le total des passages authentiques serait réduit à un minimum. Sans pouvoir entrer ici dans la discussion détaillée de ce point de vue, nous devons dire que cette argumentation ne nous a pas convaincu

jusqu'ici. Il n'est pas impossible, sans doute, qu'il y ait çà et là dans les ch. **28-33** des passages intercalés après coup ; mais dans leur ensemble ces discours nous paraissent porter l'empreinte d'Esaïe. C'est sur l'authenticité du ch. **33** qu'il y aurait surtout lieu, semble-t-il, d'avoir des doutes.

Quatrième division : 34-35.

§ **172.** L'horizon qui se découvre au regard dans ces deux chapitres ne ressemble en rien à celui des discours de la collection précédente. Il n'est plus question de l'Assyrie, ni de l'Egypte. Babylone n'y figure pas non plus. Les nations étrangères, après avoir été présentées comme vouées en bloc au jugement de Dieu et à l'extermination (**34** 1-4), s'incarnent pour ainsi dire en Edom, qui succombe aux coups vengeurs de l'Eternel ; son pays est ravagé, sa population détruite (5-17). En revanche, un avenir de prospérité et de joie attend le peuple de Dieu. De leur dispersion, « les rachetés de l'Eternel » retourneront à Sion (**35**). Ce double tableau est tracé de main de maître ; le contraste de ses deux parties ressort avec beaucoup de force. On ne saurait refuser à son auteur un souffle poétique puissant et un art consommé. Mais il ne saurait être question de l'identifier avec Esaïe, dont il n'a pas la majesté sobre et sereine. Il se laisse au contraire aller à ses passions ; un profond ressentiment se trahit dans ses menaces. Il diffère d'ailleurs notablement d'Esaïe par le style, et la situation qu'il présuppose pour Juda est celle de l'exil : il parle du retour à Jérusalem, de la cessation de l'épreuve, d'une revanche (**34** 8, **35** 4). Or la période exilique est précisément celle où Edom paraît s'être attiré la plus violente rancune de la part des Juifs. Les preuves abondent : voir Ez. **25** 12-14, **35**, Jér. **49** 7-22, Abd. 1-16, Lam. **4** 21-22, Es. **63** 1-6, Ps. **137** 7 ; comp. encore Mal. **1** 2-5. Il est probable qu'au moment de la ruine de Jérusalem en 586 les Edomites se sont montrés particulièrement acharnés contre les vaincus, et que cette conduite a laissé d'ineffaçables souvenirs. On peut donc sans hésitation classer Es. **34-35** au nombre des prophéties appartenant au cycle de l'exil.

Appendice narratif : 36-39.

§ **173**. Ces chapitres, rappelons-le, sont une répétition de II Rois **18** 13-**20** 19. A propos de ces derniers, nous avons déjà plus haut (p. 368-370) analysé le contenu de ces récits, cherché à nous rendre compte de leur structure et reconnu la supériorité du texte des Rois sur celui d'Esaïe. Il n'y a pas lieu de revenir sur ces sujets. Nous avons vu également que la place originaire de ces narrations était dans le livre des Rois, d'où on les aura tirées pour illustrer le livre d'Esaïe au moyen de quelques scènes où le prophète joue un rôle important. Cette adjonction est donc en tout cas postérieure à l'époque où fut rédigé le livre des Rois. Ainsi s'expliquent certaines difficultés chronologiques que soulèvent ces pages et qui concernent l'interversion des événements rapportés. L'invasion de Sanchérib, bien loin d'avoir précédé la maladie d'Ezéchias et l'ambassade de Mérodac-Baladan, leur est au contraire sensiblement postérieure. Il faut également noter que, contrairement aux apparences, il s'est écoulé 20 ans entre les faits rapportés dans **37** 37 et **37** 38.

Deux points restent à discuter ici ; nous en avons réservé l'étude pour le moment où nous traiterions du livre d'Esaïe. Il s'agit de la prophétie attribuée à Esaïe (**37** 22-35 ; comp. II Rois **19** 21-34) et du cantique placé dans la bouche d'Ezéchias (**38** 9-20).

Le premier de ces deux poèmes est bien dans le style et dans la manière d'Esaïe. Il se compose de deux parties distinctes, l'une (22-29) contenant une apostrophe directe à Sanchérib, l'autre (30-35) adressée à Ezéchias. On ne peut pas prouver qu'elles aient été dès l'origine rattachées l'une à l'autre de façon à former un tout ; elles peuvent avoir été combinées après coup. La seconde à son tour peut se subdiviser : 30-32 d'une part, 33-35 d'autre part.

Quant au cantique d'Ezéchias, il n'y a pas sans doute d'impossibilité à l'admettre comme authentique. Mais il faut reconnaître qu'il ne renferme aucun indice précis concernant le roi auquel il est attribué, ni aucune allusion aux circons-

tances caractéristiques du récit dans lequel il est intercalé. Le fait qu'il manque dans le livre des Rois ne constitue point un argument en faveur de son authenticité, bien au contraire. Son insertion dans la narration du livre d'Esaïe paraît avoir été la cause déterminante de la singulière transposition de versets qu'on y constate en comparant avec II Rois **20**. Il semble naturel de supposer que ce poème, qui est un très beau psaume de délivrance, figurait dans quelque recueil de cantiques, et que peut-être déjà là, il avait été muni d'une suscription le mettant en rapport avec Ezéchias. Il aurait ensuite été transféré à la place qu'il occupe actuellement. Sans qu'il puisse prétendre à être l'œuvre indubitable d'Ezéchias, et quoiqu'il présente certains caractères de postériorité, surtout au point de vue de la langue, il faut reconnaître qu'il exprime d'une façon heureuse et bien appropriée les sentiments en rapport avec la situation.

§ **174**. Parmi les écrivains hébreux dont les œuvres nous sont parvenues, Esaïe mérite d'être placé au tout premier rang. D'autres ont pu l'égaler par moments ; aucun ne l'a dépassé, aucun même ne s'est maintenu constamment à sa hauteur. Il est le maître et le modèle incontesté. Chez lui, le fond et la forme sont également remarquables. La pensée, toujours puissante, élevée, profonde, est en même temps d'une souplesse et d'une délicatesse extraordinaires. Le style, dans sa simplicité, est riche et coloré ; les images surgissent et se succèdent avec une variété et une justesse admirables. Peut-être pourrait-on relever le caractère un peu brusque des transitions ; mais il convient à ce propos de ne pas oublier que nous avons affaire à des extraits ou à des résumés plutôt qu'à des ouvrages écrits d'une façon continue. Ajoutons encore que la langue dans laquelle est écrit le livre d'Esaïe peut à bon droit, grâce à sa pureté, être présentée comme l'hébreu classique entre tous ; au point de vue strictement littéraire, l'époque d'Esaïe doit être considérée comme l'âge d'or de la littérature hébraïque.

Ces incomparables ressources d'orateur, de penseur et d'écrivain que possédait Esaïe sont mises au service d'une conviction profonde. Elles sont le moyen qu'il emploie pour

atteindre le but constant de ses efforts : le relèvement religieux et moral de son peuple. Il entreprend sa tâche dans des conditions particulièrement difficiles. Que vient-il en effet, penseront ses contemporains, parler de relèvement à une nation qui marche dans les sentiers de la justice? Le long passé du royaume de Juda, la solidité éprouvée de ses institutions, le prestige durable de la dynastie davidique, la force de résistance des remparts de Jérusalem, enfin et surtout l'éclat exceptionnel, la prospérité et l'opulence que le long règne d'Ozias avaient valus au petit état judéen, tout cela était fait pour aveugler les compatriotes d'Esaïe sur leur situation morale. La polémique du prophète contre le formalisme prouve que l'observation des cérémonies extérieures, l'accomplissement ponctuel des rites et la célébration régulière des fêtes religieuses semblaient aux yeux de la généralité du peuple une garantie suffisante de piété. Dès son appel au ministère prophétique, Esaïe est prévenu qu'il aura à se heurter à l'endurcissement le plus systématique et le plus tenace. Il devra lutter, avec une persévérance infatigable et sans apparence de succès, contre la propre justice de son entourage. Il s'agira pour lui de mettre en lumière et de faire prévaloir l'idée souverainement élevée qu'il se fait de Yahvé, idée qui dépasse infiniment la conception courante. Pour le prophète, tout se résume dans cette notion : la sainteté de l'Eternel. Dès la vision initiale de son ministère, il entend les séraphins chanter : « Saint, saint, saint est Yahvé ! » L'expression qu'Esaïe affectionne et qu'il emploie de préférence pour désigner Dieu, c'est « le Saint d'Israël ». On la retrouve jusqu'à 12 fois dans ses discours[1]. Cette sainteté a besoin d'être définie. Dans la bouche d'Esaïe, elle implique encore autre chose que ce que nous entendons communément par là. Sans doute, elle embrasse l'idée de pureté parfaite, d'inaccessibilité au mal et d'horreur pour le péché que nous y attachons ; il suffit pour s'en convaincre de relire la scène du ch. **6**, où Esaïe se déclare perdu parce qu'il est un homme

[1] **1** 4, **5** 19, 24, **10** 20, **12** 6, **17** 7, **29** 19, **30** 11, 12, 15, **31** 1, **37** 23; on peut y ajouter encore **5** 16 (« le Saint »), **10** 17 (« son Saint »), **29** 23 (« le Saint de Jacob »).

aux lèvres souillées, qu'il habite au milieu d'un peuple aux lèvres souillées, et que ses yeux ont vu le Roi, l'Eternel des armées. Il faut qu'il obtienne symboliquement l'assurance de son pardon et de sa purification pour pouvoir accepter la mission qui lui est confiée. En présence de ce passage et d'autres encore, il ne saurait être question de dénier à la sainteté divine, telle qu'Esaïe la comprend et l'enseigne, le caractère strictement moral. Mais il faut y ajouter autre chose encore : elle embrasse toutes les supériorités. En disant que Yahvé est saint, Esaïe le proclame maître souverain dans tous les domaines : sa puissance, sa sagesse, sa miséricorde sont autant d'éléments constitutifs de sa sainteté. L'appeler le Saint d'Israël, c'est dire qu'il doit et qu'il veut être tout pour son peuple. C'est donc le méconnaître et l'outrager que de prétendre le confiner dans une sphère restreinte, celle des fonctions rituelles et du culte extérieur Il a droit au contraire à envahir, pour ainsi dire, la vie entière de ceux qui lui appartiennent et qui se réclament de son nom. Qu'on cesse donc de le considérer comme un protecteur dont le secours est assuré à quiconque le paie en offrandes et en victimes. Ses faveurs ne s'achètent point ainsi ; il n'est pas, comme un mercenaire, à la disposition permanente de ceux qui le veulent employer en le salariant. Il veut être servi selon sa volonté. Cela est si vrai qu'il n'hésitera pas à soumettre ses serviteurs récalcitrants et infidèles aux plus dures épreuves afin de les ramener à lui. Non seulement il ne garantira pas l'intangibilité du territoire de Juda contre toute agression extérieure, mais il appellera le conquérant étranger ; il en fera la « verge de sa colère » (**10** 5).

Deux événements, d'importance majeure pour le royaume de Juda, fournirent à Esaïe l'occasion d'appliquer ses enseignements à des faits concrets et d'en dégager les conclusions pratiques. Le premier se produisit sous le règne d'Achaz lorsque les deux rois de Damas et de Samarie menacèrent Jérusalem. Ce fut là, selon Esaïe, une juste manifestation du courroux divin, et en même temps un appel énergique à ne mettre aucune confiance dans un auxiliaire terrestre, mais à s'attendre uniquement à l'Eternel. Cet appel ne fut pas en-

tendu. Au temps d'Ezéchias, il en fut autrement. Sans doute, au début de ce règne, et même encore plus tard, le prophète eut à lutter contre la tendance du roi et de ses conseillers à rechercher le secours de l'Egypte. Mais lorsque vint la crise décisive, lorsque Sanchérib se fut installé en maître dans le territoire de Juda et eut investi la capitale, la prédication d'Esaïe fut écoutée, le secours d'en haut fut reconnu seul désirable. La délivrance ne tarda pas.

Il importe de remarquer que le salut de Jérusalem, annoncé par Esaïe dans une circonstance déterminée et présenté par lui comme un objet de foi, devint plus tard l'origine d'une sorte de dogme. Il fut admis comme évident et conforme au plan de Dieu que Jérusalem ne pouvait succomber, et cette croyance très répandue et fortement enracinée fut un des principaux obstacles que rencontra la prédication des Jérémie et des Ezéchiel. Quoique Esaïe ait été pour quelque chose dans la naissance de cette conviction, il serait injuste de le considérer comme l'ayant partagée et comme devant en être tenu pour responsable.

Seconde partie: 40-66.

§ **175**. Séparés de la première partie du livre d'Esaïe par l'appendice narratif, les 27 derniers chapitres forment un tout distinct, que l'on serait fondé à traiter comme un ouvrage à part, sans aucune relation avec ce qui précède, si une tradition déjà très ancienne n'avait réuni en un seul volume deux œuvres originairement indépendantes l'une de l'autre. Le livre du Siracide, composé au début du IIe siècle av. J.-C., s'exprime (**48** 20-25) sur le compte d'Esaïe de façon à montrer qu'il attribue aussi à ce prophète les ch. **40-66**. Cette opinion a longtemps prévalu; elle a été tacitement admise par tous. Pour la première fois, au moyen âge, Aben-Esra émit quelques doutes sur l'ésaïcité de ces chapitres; il avança la supposition qu'ils devaient avoir été composés pendant l'exil de Babylone, et, cherchant à nommer l'auteur auquel on pourrait les assigner, il désigna le roi Jéconias. De la fin du XIIe siècle jusqu'à la fin du XVIIIe on peut dire

que la question a sommeillé. Mais depuis lors elle a été très nettement posée et très vivement discutée. Dans la première partie du XIXe siècle, tandis que Gesenius, Ewald et d'autres en grand nombre soutenaient que ces chapitres n'étaient point d'Esaïe et dataient de l'époque exilique, le point de vue traditionnel était défendu par Hengstenberg, par Keil, etc. Mais peu à peu les partisans de cette dernière opinion sont devenus de plus en plus rares ; des théologiens comme Franz Delitzsch, après l'avoir longtemps partagée et enseignée, ont passé à l'autre camp, et il est bien permis d'affirmer qu'à l'heure présente l'ancienne conception est généralement abandonnée. Aux yeux de l'immense majorité des hébraïsants, la question de l'ésaïcité des ch. **40-66** ne se pose même plus. Il importe d'ailleurs de faire remarquer qu'il ne s'agit pas ici d'authenticité ou d'inauthenticité. Il n'y a pas une phrase, pas un mot dans ces 27 chapitres qui tende à les rattacher directement ou indirectement à Esaïe, fils d'Amots, prophète du VIIIe siècle. Le cas est donc analogue à celui de l'épître aux Hébreux dans le N. T ; constamment adjointe à la collection des lettres de l'apôtre Paul, considérée comme paulinienne par la tradition ecclésiastique, elle est actuellement et de plus en plus regardée comme l'œuvre d'un autre écrivain. Pour elle également il est impropre de la déclarer « authentique » ou « inauthentique »: la question doit être posée autrement. Il n'est d'ailleurs pas inutile de faire observer que chez les Orientaux, et dans les livres arabes en particulier, on trouve fréquemment, dans un seul et même volume, soit deux ouvrages différents d'un même auteur, soit deux écrits provenant de deux écrivains distincts et sans parenté quelconque l'un avec l'autre. Nous devons donc nous sentir très libres d'envisager Es. **40-66** comme une œuvre parfaitement indépendante et de rechercher, au moyen des critères internes, par qui et à quelle époque elle a été composée.

Il ne sera pourtant pas superflu de passer rapidement en revue les principaux arguments que la critique moderne a fait valoir contre l'opinion traditionnelle.

§ **176.** 1° *Vocabulaire et terminologie.* — Es. **40-66** pré-

sente un certain nombre d'expressions caractéristiques qui reviennent avec fréquence. Les unes se rencontrent aussi dans le Premier Esaïe[1] ; mais ceci n'est pas pour nous étonner dans l'hypothèse de la dualité d'auteurs, car nul ne songe à nier que l'écrivain exilique de **40-66** ait connu les prophéties d'Esaïe, fils d'Amots, dont il a certainement été l'admirateur, le disciple et le continuateur. D'autre part nous trouvons dans ces 27 chapitres d'autres termes et d'autres tournures de phrase qui sont totalement étrangères à l'Esaïe du VIIIe siècle. Fait plus décisif encore, certaines locutions, employées par Esaïe et par d'autres écrivains préexiliques dans un certain sens, revêtent une autre signification dans **40-66**, ce qui marque la différence des époques. En résumé, l'on peut dire, sans méconnaître l'influence exercée par Esaïe sur son successeur, que celui-ci n'en a pas moins son individualité bien accentuée au point de vue de la langue qu'il parle et de la portée qu'il donne aux termes qu'il emploie. Il convient d'ajouter que l'hébreu de ces 27 chapitres, sans être aussi fortement entaché d'araméismes que celui de Jérémie et d'Ezéchiel, n'est pourtant point aussi pur que celui des écrivains du VIIIe siècle et d'Esaïe en particulier. On peut citer quelques mots qui sont indubitablement dus à une influence araméenne.

2° *Style.* — Il suffit de traduire successivement quelques morceaux empruntés au Premier Esaïe, puis quelques autres tirés des ch. **40-66**, pour s'apercevoir d'une différence sensible dans la manière d'écrire. Peut-être même n'est-il pas impossible de faire la même remarque sans avoir recours à l'original hébreu et en se bornant à étudier une bonne traduction. Les défenseurs du point de vue traditionnel sont contraints de reconnaître qu'il en est ainsi. Mais, pour sauvegarder la théorie de l'unité d'auteur, ils recourent à diverses explications qui nous paraissent insuffisantes. Ainsi,

[1] De ce nombre est la désignation de Dieu comme « le Saint d'Israël » ; elle revient 13 fois dans **40-66**. Voir **41** 14, 16, 20, **43** 3, 14, **45** 11, **47** 4, **48** 17, **49** 7, **54** 5, **55** 5, **60** 9, 14, et subsidiairement **40** 25 (« le Saint »), **43** 15 (« votre Saint »), **49** 7 (« son Saint »), **58** 13 (« sanctifier l'Eternel »).

ils allèguent la variété des sujets traités dans l'une et dans l'autre partie; mais cette considération ne saurait avoir la portée qu'ils lui attribuent, d'autant plus qu'il s'agit de part et d'autre d'une activité prophétique. Ou bien ils soutiennent que les ch. **1-35** renferment le résumé des prédications d'Esaïe, ce qui leur donnerait quelque chose de vivant, d'animé, tandis que les ch. **40-66** auraient été écrits sans avoir jamais été prêchés. Esaïe, arrivé à un âge avancé, se serait retiré de la vie publique et aurait consacré la fin de sa carrière à écrire, dans le silence et dans la retraite, en vue de la postérité. Cette tentative vient se heurter à deux objections. D'abord, la différence que l'on constate entre les deux parties du livre d'Esaïe n'est point celle qui existerait entre la parole vivante et chaleureuse d'un orateur populaire et l'œuvre mesurée d'un écrivain voué à la solitude. Puis, à supposer qu'on pût concevoir un Esaïe abandonnant son poste de combat et se confinant dans l'isolement, on ne saurait où placer, dans la vie du prophète, cette phase d'abstention et de recueillement. En effet, nous savons avec quelle énergie il est resté sur la brèche jusqu'après l'invasion de Sanchérib en 701 ; ses oracles d'alors ne se ressentent en rien de l'âge et de la fatigue après quarante ans de ministère. Or la mort d'Ezéchias a suivi de très près la retraite des Assyriens. Il n'y a pas de preuve qu'Esaïe lui ait survécu, et si sa vie s'est prolongée sous le règne de Manassé, ce n'est certes pas alors qu'il eût renoncé à toute activité extérieure. Au surplus, même si ces suppositions concernant Esaïe avaient quelque fondement historique, elles seraient impuissantes à donner la clé des particularités de style qu'on remarque dans **40-66**: le symbolisme qui leur est spécial, l'introduction de morceaux hymniques, le retour fréquent sur des sujets déjà abordés précédemment.

§ **177** 3° *Situation historique.* — Le terrain sur lequel Es. **40-66** transporte le lecteur est celui de l'exil. Ce fait est tellement évident qu'il n'est pas contesté par les partisans de l'ésaïcité. Mais d'après eux ce serait Esaïe en personne qui aurait été pour ainsi dire projeté en esprit à un siècle et demi de distance dans l'avenir. Il aurait momenta-

nément rompu tout lien avec son entourage habituel, revêtu en quelque sorte une personnalité nouvelle, respiré dans une autre atmosphère, adopté les sentiments et les espérances des déportés et vécu de leur vie. C'est là une conception originale et hardie, tellement hardie qu'elle est faite pour séduire les amateurs du merveilleux. Mais si nous l'envisageons à la lumière de l'histoire, en y appliquant toutes les données que nous fournit notre connaissance du prophétisme israélite, nous arrivons à constater qu'elle est dénuée de toute base historique et psychologique, et qu'on ne peut alléguer en sa faveur aucune analogie. Les prophètes hébreux ont toujours visé à exercer une action sur leurs contemporains ; ils n'ont jamais perdu ceux-ci de vue, et, même lorsqu'ils ont décrit l'avenir, ils l'ont fait avant tout en vue de la génération à laquelle ils appartenaient. Il est vrai que parfois dans leurs discours l'avenir est dépeint en des termes qui semblent le faire apparaître comme présent ou même comme déjà passé ; mais cela tient à une forme de langage qui caractérise la langue hébraïque, et ce n'est point une raison pour croire que les prédicateurs ou les écrivains en question ont perdu le contact avec leur milieu naturel. Le cas d'un prophète ne vivant pour ainsi dire plus en pensée au milieu des hommes de son temps est sans analogie dans tout le reste de l'A. T C'est là pourtant la supposition que défendent les partisans de l'idée traditionnelle : pour soutenir l'ésaïcité d'une collection de prophéties où le nom d'Esaïe ne figure pas une seule fois, ils ne craignent pas de construire une théorie en désaccord avec toutes les données historiques qu'on possède sur le prophétisme.

Le progrès des connaissances, favorisé par la découverte récente de monuments et d'inscriptions, permet d'ailleurs de se faire actuellement une idée plus juste et moins incomplète de l'époque de l'exil. Grâce au déchiffrement des textes cunéiformes, Cyrus et les événements contemporains se sont révélés sous un nouveau jour. Il est donc devenu possible de constater à quel point Es. **40-66** est imprégné de l'air du temps. Ce que l'on pouvait encore, il y a une ou deux générations, considérer comme des descriptions figurées ou des

intuitions prophétiques est maintenant compris et expliqué comme renfermant des allusions positives aux faits de l'époque. Le nom même de Cyrus est prononcé à deux reprises (**44** 28, **45** 1)[1]. Cette mention d'un nom propre, lequel ne saurait avoir aucun sens symbolique, constituerait un cas absolument exceptionnel s'il fallait admettre qu'elle fût due à un prophète mort plus d'un siècle avant la naissance du personnage en question. L'exemple soi-disant semblable que l'on a cité parfois, celui de Josias, prédit nominativement (I Rois **13** 2) par un prophète au temps de Jéroboam I, ne peut être envisagé comme probant, puisque le livre des Rois n'a été rédigé qu'après la réforme de Josias.

§ **178.** 4° *Rapports avec les autres livres prophétiques.* — Les prophètes de l'ancienne alliance ne se sont pas ignorés mutuellement. Au contraire, plus on les étudie, plus on s'aperçoit qu'ils ont connu leurs devanciers et ont été influencés par eux. Dans Es. **40-66**, on peut relever d'intéressants points de contact avec Esaïe d'une part, avec Jérémie et Sophonie d'autre part, pour ne citer que les rapprochements les plus fréquents et les plus significatifs. Pour expliquer les ressemblances entre Es. **1-35** et **40-66**, il n'est pas nécessaire, comme il a été dit plus haut, de les attribuer à un même auteur ; il suffit d'admettre que le plus récent des deux prophètes a connu les écrits de son prédécesseur, et de cette façon on rend compte des dissemblances non moins que des analogies. Mais le problème se présente autrement quand il s'agit des relations d'Es. **40-66** avec les prophètes qui ont exercé leur ministère entre l'époque d'Esaïe, fils d'Amots, et celle de l'exil. Prenons Jérémie comme leur représentant. Dès que deux passages, pris respectivement dans l'un et dans l'autre des livres en cause, offrent assez de ressemblance pour que l'emprunt paraisse manifeste, la question de priorité se pose naturellement. Or il faut reconnaître que cet ordre de questions soulève volontiers de grandes difficultés, et qu'il est embarrassant de donner des réponses concluantes. Il ne faudrait donc pas attacher une trop grande valeur aux argu-

[1] Certaines versions introduisent le nom de Cyrus dans **45** 13 ; l'original hébreu n'a qu'un pronom.

mentations fondées sur la comparaison de phrases plus ou moins parallèles. Mais il y a autre chose que ces rapprochements de forme. Il y a l'histoire de la pensée, l'enchaînement et le progrès des idées et des enseignements prophétiques. Le développement religieux et théologique suit une marche que l'on peut discerner d'un prophète à l'autre. A ce point de vue, il est hors de doute que Jérémie occupe une position intermédiaire entre Esaïe et l'auteur des ch. **40-66**. La progression du premier au second et du second au troisième de ces trois prophètes est claire et nettement marquée; les trois étapes ont chacune ses caractères spéciaux. Si Es. **40-66** avait existé avant Jérémie, celui-ci constituerait un recul, ce qui n'est pas concevable. Bien plus, l'activité de Jérémie aurait été paralysée, son effort principal aurait été frappé d'impuissance, s'il avait connu Es. **40-66**, ou si ses adversaires habituels avaient pu lui opposer le contenu de ces prophéties. Celles-ci en effet présupposent l'exil ; elles le présentent comme actuel et par conséquent comme inévitable et pour ainsi dire fatal. Elles ne se préoccupent à aucun degré de prévenir cet événement, elles se bornent à en décrire l'issue. Or qu'a prêché Jérémie ? dans quel but et avec quelle espérance a-t-il lutté pendant quarante ans ? Afin d'écarter le châtiment imminent, afin de préserver Jérusalem de la ruine, le royaume de Juda de l'anéantissement, ses concitoyens de la déportation, il n'a cessé d'exhorter à la repentance et à la conversion. Pour lui, l'exil était menaçant, prochain, mérité, mais non point certain et obligatoire ; il espérait contre toute espérance, ou pour mieux dire il savait en qui il avait mis son espérance. La lecture d'Es. **40-66** lui aurait prouvé l'inutilité de tous ses efforts. Elle lui aurait révélé ce que la situation avait d'irrémédiable. Certains partisans de l'ésaïcité de **40-66** ont si bien senti la gravité des conséquences de leur système pour le ministère de Jérémie qu'ils ont eu recours à un expédient. Le recueil des prophéties d'Esaïe destinées à consoler les exilés (c'est-à-dire les ch. **40-66**) aurait été selon eux scellé et déposé dans une boîte de plomb de façon à demeurer inconnu de quelques générations successives et à n'être mis au jour qu'au moment voulu, pour réconforter et affermir les déportés.

Cette hypothèse est trop bizarre pour pouvoir être sérieusement défendue; le seul fait qu'elle a été mise en avant pourrait suffire à prouver ce qu'a de précaire et d'invraisemblable la théorie qu'on cherche à sauver par un semblable procédé. Celui-ci du reste, si l'on veut prendre la peine de le discuter, apparaît bien vite comme inadmissible. Les rapprochements formels, déjà signalés plus haut entre Es. **40-66** et les prophètes du VIIe siècle, suffisent à démontrer qu'il y a eu dépendance des uns à l'égard des autres : ou bien Es. **40-66** a été composé par un auteur qui avait lu Jérémie, Sophonie et Habacuc, ou bien, si Esaïe en personne avait écrit les ch. **40-66**, les prophètes du VIIe siècle les ont connus et cités. L'hypothèse du recueil scellé et plombé ne saurait être prise en considération, et l'ésaïcité des ch. **40-66** trouve dans le prophète Jérémie son opposant le plus redoutable et le plus irréfutable.

§ **179.** En présence des faits que nous venons d'énumérer, il est naturel de voir décroître d'année en année le nombre des adhérents à l'idée traditionnelle. Ceux qui persistent à s'y rattacher cherchent de leur mieux à affaiblir la portée des arguments que nous avons fait valoir. Ils s'efforcent de réduire à un minimum les différences de langage et de style, ils expliquent par l'inspiration prophétique l'adaptation d'Esaïe aux circonstances de l'exil et tâchent, comme nous l'avons vu, d'échapper aux conséquences que leur théorie enfante sur le terrain de la théologie biblique. Comme argument positif à l'appui de leur thèse, ils font ressortir le fait que, dans le N T., sur 37 citations empruntées à Es. **40-66**, il en est 11 qui sont expressément attribuées à Esaïe. L'ésaïcité de ces chapitres se trouverait ainsi garantie par le témoignage des Evangiles et des Epîtres. Parler ainsi, c'est supposer que les écrivains du N. T se sont occupés de la question d'auteur et qu'ils ont été compétents pour la trancher en vertu d'une illumination spéciale. Cela implique la notion bien connue de l'inspiration plénière et littérale. Nous avons aussi vu et entendu, à propos de la non-ésaïcité de la seconde partie du livre d'Esaïe, exprimer l'appréhension qu'une fois la tradition abandonnée sur ce point, la porte fût ouverte à toutes les

idées les plus subversives. Cette « théologie de la peur », comme l'appelait si bien Roger Hollard, nous paraît absolument déplacée au sein du protestantisme évangélique.

On a encore essayé d'exploiter en faveur de l'ésaïcité la conclusion à laquelle arrivent ses adversaires et d'après laquelle, forcément, nous avons affaire à un anonyme. Mais pourquoi s'effaroucherait-on en constatant l'ignorance où nous sommes du nom de cet auteur? savons-nous quel est le poète auquel est dû le livre de Job? connaissons-nous les noms de ceux qui ont écrit les documents du Pentateuque, les livres historiques, Esther, Ruth, l'Ecclésiaste, nombre de psaumes, etc., etc.? Il y a peut-être eu quelque chose d'exagéré et d'un peu agaçant dans la manière dont Ewald et certains de ses contemporains ont répété avec emphase l'expression « le grand inconnu », pour désigner ce prophète anonyme. Mais ce n'est pas là une raison pour contester qu'une œuvre prophétique de premier ordre ait pu nous parvenir sans nom d'auteur. Sans doute il est toujours précieux de pouvoir déterminer quel écrivain a composé tel ou tel ouvrage et, si possible, dans quelles circonstances il se trouvait. Mais il faut savoir au besoin se passer de ces renseignements. Ou plutôt il faut choisir : ou bien l'on saura que l'écrivain, dans le cas particulier qui nous occupe, est Esaïe, et l'on ignorera totalement les circonstances dans lesquelles l'œuvre à lui attribuée a vu le jour; ou bien l'on se résignera à ne pas connaître le nom du prophète anonyme, et l'on discernera en revanche avec netteté le cadre historique dans lequel il a vécu et agi. Tout bien considéré, cette seconde éventualité ne doit-elle pas être préférée?

La période de l'exil, disent certains champions de la tradition, a été un temps de décadence littéraire, incapable de produire des chefs-d'œuvre. Si cette assertion repose sur l'idée générale et aprioristique que l'oppression et l'adversité paralysent l'essor des écrivains et des poètes, elle est immédiatement réfutée par un nombre incalculable de faits, appartenant à l'histoire des peuples et des siècles les plus divers. Si elle prétend s'appliquer uniquement à un cas déterminé,

à savoir à la nation juive au VIe siècle, elle est également démentie par le simple énoncé des œuvres que cette époque a vues éclore : les prophéties d'Ezéchiel, les Lamentations, Job, plusieurs des plus beaux psaumes, sans parler de l'activité déployée par l'école deutéronomistique précisément en ce temps-là. Du reste, même si, contre toute vraisemblance, nous étions contraints de concéder que l'exil a réduit les Juifs à un état d'infériorité littéraire, même s'il fallait avouer que ce temps de malheur n'a enfanté aucune autre œuvre forte et belle, ce ne serait pas encore un motif suffisant pour nier la possibilité d'une exception.

L'important, c'est de se mettre en face du livre même et de le replacer, d'après ses propres indications, dans le cadre historique qu'il réclame. Au point de vue politique, le personnage principal du temps, c'est Cyrus. Flavius Josèphe prétend que, touché par la lecture des antiques oracles d'Esaïe qu'on lui présenta et qui prédisaient son règne, il accorda aux Juifs le fameux édit de 538, autorisant la reconstruction du temple. La tradition juive n'a pas hésité à faire un pas de plus et à affirmer que Cyrus s'était converti à la religion de Yahvé. On sait aujourd'hui que les mesures prises par Cyrus, entre autres le décret favorable au judaïsme, ont été dictées par des considérations de l'ordre purement politique; inaugurant une méthode nouvelle, Cyrus entreprenait de gagner la confiance et l'obéissance de ses sujets, grâce à des procédés bienveillants et d'une habileté consommée. Il n'est donc aucunement nécessaire d'attacher foi à la tradition, chère à Josèphe et aux rabbins, d'après laquelle Cyrus aurait été influencé par la lecture d'Es. **40-66**. En revanche, il est intéressant d'observer que cette tradition n'existait point encore au temps du Chroniste. Autrement celui-ci n'aurait certes pas manqué d'en faire intervenir la mention dans le passage (II Chron. **36** 22-23, Esdr. **1** 1 ss.) où il parle de l'édit de Cyrus comme accomplissant « la parole de l'Eternel prononcée par la bouche de Jérémie ». Bien plus, le Chroniste paraît avoir ignoré non seulement la tradition en question, mais le recueil même des prophéties de Es. **40-66**. Celles-ci lui eussent fourni en

effet, d'une façon bien plus éclatante encore que le livre de Jérémie, la justification prophétique de l'acte accompli par Cyrus.

§ **180**. Ainsi qu'il a été dit plus haut, la question de l'ésaïcité des ch. **40-66** ne se pose même plus, à l'heure actuelle, pour l'immense majorité des hébraïsants. D'autres questions, par contre, ont été récemment soulevées à propos de ces mêmes chapitres et réclament notre attention. Jusqu'ici, parlant de cette collection de prophéties, nous avons toujours, pour simplifier, employé le singulier pour désigner celui qui les avait écrites ; nous avons dit : l'auteur, le prophète. Or c'est là précisément l'un des points qu'il importe d'examiner avec soin. Une étude approfondie du contenu de ces 27 chapitres et de leurs caractères littéraires et religieux a conduit bon nombre de savants contemporains (Duhm, Cheyne, Marti, Littmann, etc.) à distinguer, dans cet ensemble de prophéties deux groupes dus à deux auteurs différents[1]. Le premier, comprenant **40-55**, appartient à la période proprement exilique, antérieure à l'édit de Cyrus. C'est « le livre des consolations », ainsi qu'on l'a très justement défini. On peut légitimement donner au prophète qui l'a composé le nom de Second Esaïe[2]. L'autre groupe, formé des ch. **56-66**, est un appendice postexilique; les morceaux qui s'y trouvent rassemblés ont été composés après le décret de 538 et la restauration. Leur auteur, en dépit des affinités qu'il présente avec le Second Esaïe, ne paraît pourtant pas devoir être identifié avec lui. C'est bien plutôt un de ses disciples, et l'on peut assez commodément le désigner sous le nom de Troisième Esaïe. Le fait le plus important, dans cette division d'Es. **40-66** en deux parties, ce n'est pas tant la dualité présumée des auteurs, c'est la différence chronologique. Ce qui, dans **40-55**, est encore à venir apparaît au contraire comme déjà réalisé, au moins partiellement, dans **56-66**. Il y a donc lieu

[1] Nous constatons avec plaisir que, dans la 5e édition de son *Einleitung* (parue en avril 1905), Cornill abandonne les objections qu'il formulait précédemment contre l'hypothèse d'un Troisième Esaïe et se range expressément à cette manière de voir (p. 180 ss.).

[2] Il est inutile de parler grec quand on peut faire autrement et de dire le Deutéro-Esaïe.

de renoncer au mode de division précédemment usité et qui avait quelque chose de séduisant : on partageait **40-66** en trois groupes de 9 chapitres chacun, qu'on appelait les trois *ennéades* (neuvaines) du Second Esaïe.

Tel est le premier problème que les travaux de la critique moderne ont fait surgir au cours des dernières années. Il en est encore un autre qui a trait à l'une des particularités les plus remarquables de ce recueil prophétique. L'analyse que nous en ferons attirera notre attention sur certains morceaux qui portent au plus haut degré le caractère poétique et même hymnique, à savoir **42** 1-4, **49** 1-6, **50** 4-9, **52** 13-**53** 12. Le sujet de ces cantiques, c'est « le serviteur de l'Eternel » (*Ebed-Yahvé*). Le sens et la portée de cette expression devront être élucidés plus loin; c'est en effet l'un des points les plus importants de la théologie du Second Esaïe. Mais, pour le moment, nous n'avons à envisager que le problème purement littéraire : ces quatre poèmes font-ils partie intégrante de l'œuvre du Second Esaïe? ou bien ont-ils été simplement insérés par lui (ou plus tardivement par quelque autre) à la place qu'ils occupent dans ses prophéties, et doivent-ils leur composition à un autre écrivain? Le second point de vue a été soutenu avec vigueur et talent dans plusieurs publications récentes. Les arguments avancés en sa faveur n'ont pourtant pas réussi à l'emporter sur l'impression de cohésion, d'unité, que produit sur nous la lecture d'Es. **40-55** ; les « chants du serviteur de l'Eternel » sont animés du même souffle que le reste des prophéties qui les entourent, et nous persistons à croire qu'on ne doit pas les détacher de l'ensemble auquel ils appartiennent.

Après avoir longuement discuté le problème de l'ésaïcité d'Es. **40-66** et avoir abouti à une conclusion négative, après avoir ensuite posé les bases de la division à adopter, nous pouvons enfin aborder l'analyse de ces 27 chapitres.

Première division: 40-55 (le Second Esaïe).

§ **181**. La note dominante de tout le recueil se fait entendre dès la première ligne du ch. **40** : « Consolez, con-

solez... ». Le châtiment va prendre fin, l'Eternel va paraître (1-5). Tandis que tout passe ici-bas, la parole de Dieu subsiste à toujours (6-8). L'Eternel tient ses promesses ; « comme un berger il paîtra son troupeau » (9-11). Avec le v. 12 commence un autre tableau. C'est la description de l'infinie supériorité de Yahvé sur ses créatures (12-17), sur les idoles faites de main d'homme (18-20), et de son incomparable puissance (21-26) ; qu'Israël se rassure, Yahvé communiquera sa force à ceux qui se confient en lui (27-31). Ce dernier thème est repris au ch. **41** : un fait historique contemporain, l'apparition de Cyrus et l'accroissement de son pouvoir, est présenté à Israël comme la preuve et la garantie du secours divin (1-20). La façon dont il est parlé de Cyrus (aux v. 2-3, sans le nommer) et de la résistance que cherchent à lui opposer les nations menacées (5-7) fixe la date à laquelle cette prophétie fut composée : c'est après 549 ou même après 546, alors que Crésus, roi de Lydie, s'armait contre l'invasion et recourait aux oracles des dieux en leur offrant les plus riches présents. Babylone en revanche n'avait point encore succombé. Elle avait même repoussé une première attaque, mais son tour ne devait pas tarder à venir. Israël, auquel Cyrus est désigné comme l'instrument libérateur dont Dieu se servira, est qualifié ici pour la première fois de « serviteur de l'Eternel » (8-9) ; il n'est pas possible de contester que cette appellation est ici celle de la nation dans son ensemble, réduite d'ailleurs (14) à n'être plus qu'un vermisseau, un faible reste. Le salut et le triomphe lui sont promis (15-20).

Une véhémente apostrophe aux idoles (**41** 21-29) fournit de nouveau l'occasion de signaler, toujours sous le voile de l'anonyme (25-26), l'approche de Cyrus. La polémique contre les faux dieux tient une place notable dans les prophéties du Second Esaïe. Mais il ne s'agit pas pour lui, comme pour les prophètes d'avant l'exil, de combattre les idoles en tant qu'objets de l'adoration des Israélites infidèles à Yahvé. Les dieux que le Second Esaïe met en scène et dont il proclame le néant, sont ceux des nations païennes, ceux de Babylone en particulier, qui vainement tenteraient de s'opposer aux desseins de l'Eternel. Cette différence mérite d'être relevée ;

c'est un des traits qui distinguent le Second Esaïe du Premier et qui montrent que son horizon est celui de l'exil.

Le ch. **42** s'ouvre (1-4) par le premier des quatre morceaux hymniques appelés les chants de l'Ebed-Yahvé ; il dépeint l'humilité et la persévérance du serviteur et le succès avec lequel il établira le règne de la justice. Les versets qui suivent (5-9) portent au plus haut degré l'empreinte du Second Esaïe ; d'autre part, ils sont si étroitement liés à l'hymne des v. 1-4 qu'on ne saurait, nous semble-t-il, les en séparer Ils s'adressent au serviteur de l'Eternel pour lui tracer sa tâche et l'assurer du secours d'en haut. Une distinction paraît s'introduire ici entre le serviteur et le peuple, le premier devant servir de médiateur entre le second et Dieu. Il se fait donc un développement dans la notion du serviteur, qui se trouve tout à la fois distinct d'Israël et identique avec lui.

Interrompant la série des morceaux relatifs au serviteur de l'Eternel, les v. 10-17 contiennent un cantique, glorifiant la puissance de Dieu et célébrant la défaite des idolâtres. Puis (18-25) le serviteur reparaît, dépeint cette fois sous de sombres couleurs, qualifié d'aveugle et de sourd, et appelé pourtant l'ami de Dieu. Sa misère présente est due à son péché. Yahvé lui-même a « versé sur Israël l'ardeur de sa colère ». Mais — et c'est là le thème du ch. **43**, — « maintenant » a sonné l'heure de la délivrance. L'Eternel, qui n'a jamais oublié son peuple, va le racheter et faire cesser sa dispersion en tous lieux (1-7). La vue sera rendue aux aveugles, l'ouïe aux sourds (8-9). Le serviteur (10-13) comprendra que tout est l'œuvre de l'Eternel, qui pourvoira à la restauration d'Israël (14-21). Babylone est ici nommée pour la première fois (14). Le salut est un effet de la grâce divine, les sacrifices et les holocaustes n'y sont pour rien. Israël a été coupable et puni, mais Dieu lui a pardonné (22-28).

§ **182**. Poursuivant la même pensée, le prophète exhorte le serviteur de l'Eternel à abandonner toute crainte (**44** 1-5). L'Eternel seul est Dieu (6-8). Suit une description très pittoresque et ironique de la fabrication des idoles (9-20). Les v. 21-23 forment la péroraison de tout ce qui précède (à partir de **42** 1) ; ils réitèrent l'assurance du pardon, accordé au

serviteur de l'Eternel, à Israël, et se terminent par une explosion d'allégresse.

Avec la péricope suivante (24-28) les perspectives de la restauration se dessinent plus nettement ; l'instrument choisi de Dieu cesse d'être anonyme :

Je dis de Cyrus : Il est mon berger,
Et il accomplira toute ma volonté ;
Il dira de Jérusalem : Qu'elle soit rebâtie !
Et du temple : Qu'il soit fondé !

On voit avec quelle ferme assurance le prophète attend non seulement la victoire de Cyrus sur Babylone, mais aussi les mesures réparatrices en faveur d'Israël. Les paroles placées dans la bouche de l'Eternel et adressées à Cyrus, « son oint » (**45** 1-8), rattachent la mission de ce roi et la réussite de ses efforts à la destinée d'Israël et à la volonté expresse du Dieu unique et tout-puissant. Apostrophant ensuite quiconque tenterait de contester avec son créateur, l'Eternel revendique comme étant également son œuvre soit la formation de l'univers, soit l'envoi de Cyrus (9-13). Le Dieu d'Israël apparaîtra aux nations païennes comme le seul sauveur, tandis que les idolâtres seront confondus. Des extrémités de la terre les fils d'Israël seront rassemblés (14-25). Les faux dieux babyloniens, Bel et Nébo, vaincus et abattus, sont emmenés en déportation (**46** 1-2) ; Yahvé au contraire demeure toujours le même, incomparablement supérieur aux idoles de néant (3-7). Il adresse aux pécheurs endurcis un appel à la repentance et rappelle encore une fois (11) le mandat qu'il a conféré à Cyrus en vue du salut d'Israël (8-13).

Babylone, déjà nommée une fois incidemment (**43** 14), est mise en scène directement au ch. **47** Son abaissement prochain lui est annoncé. Sa dureté, son orgueil, ses sortilèges lui sont reprochés ; elle est vouée à la destruction.

Le ch. **48** révèle parmi les déportés de Juda l'existence d'hommes sceptiques à l'égard des promesses du prophète. Les uns sont des formalistes, les autres ont un penchant pour les faux dieux. A tous il faut faire connaître le plan de Dieu. C'est lui qui a mis Israël au creuset, c'est lui aussi qui l'en retirera. L'issue des événements est en accord avec

les plus anciennes manifestations de sa volonté. Cyrus — appelé ici « celui que l'Eternel aime » (14), — va accomplir contre Babylone le dessein de Dieu. L'Eternel rachète son serviteur Jacob et l'appelle à marcher dans la bonne voie.

Le second des hymnes célébrant le serviteur de l'Eternel se trouve au début du ch. **49** (1-6). La question troublante qui a déjà attiré notre attention à propos de **42** 6 se pose de nouveau ici. Le serviteur de l'Eternel apparaît sous deux angles différents. D'une part c'est incontestablement Israël (3); mais d'un autre côté la mission qui lui est confiée est de « ramener à Dieu Jacob et Israël encore dispersé », de « relever les tribus de Jacob » et de « ramener les restes d'Israël » (5, 6). Nous voyons ainsi s'accentuer le dédoublement déjà signalé plus haut : le serviteur est à la fois la nation comme ensemble et une sorte de médiateur intervenant entre elle et Yahvé. Cette constatation conduit à penser que le prophète, sans refuser à la masse des Israélites pris en bloc le titre de serviteur de l'Eternel, le réserve pourtant d'une façon plus spéciale à une fraction du peuple, à un noyau fidèle composé de ceux qui croient et qui espèrent en Yahvé et qui constituent ainsi l'Israël selon l'esprit. La tâche assignée à ce médiateur ne fait pas seulement de lui le mandataire de l'Eternel auprès du reste de ses compatriotes, les Israélites égarés et dispersés. Il faut y joindre encore l'appel qui lui est adressé en ces mots (6b) :

Je t'établis pour être la lumière des nations,
Pour porter mon salut jusqu'aux extrémités de la terre.

L'activité du serviteur est ainsi destinée à se déployer en dehors du cadre israélite proprement dit. Ce rôle, pour ainsi dire international, pourrait, en soi, être confié à Israël tout entier; ce n'est donc pas là qu'il faut chercher un motif à l'appui de la distinction que nous avons dû établir entre le serviteur de l'Eternel au sens large et le serviteur de l'Eternel au sens restreint. Les raisons qui militent en faveur de cette différenciation sont tirées de l'activité intérieure, nationale du serviteur, telle qu'elle est présentée ici. Il convient d'ailleurs d'ajouter que rien jusqu'ici ne suggère l'idée que le serviteur de l'Eternel soit autre chose qu'une collectivité plus

ou moins nombreuse, et qu'il s'agisse peut-être d'une personnalité unique, d'un individu. Cette question-là ne se posera que plus loin.

Très étroit est le lien entre l'hymne des v. 1-6 et ce qui suit immédiatement. Cela est si vrai que le v 7 par exemple a été fréquemment rattaché au poème qui précède. Mais à ce compte-là il faudrait y ajouter aussi les v. 8-11, ou 8-12, ou 8-13, ou encore tout le reste du chapitre. Ce rapport intime entre l'hymne de l'Ebed-Yahvé et la suite de la prophétie nous fortifie dans la conviction que l'un et l'autre doivent être envisagés comme l'œuvre du même auteur, et que l'unité du chapitre entier doit être considérée comme certaine. Pour le ch. **42** nous étions déjà arrivés à la même conclusion. La division que nous introduisons après le v. 6 est donc purement formelle ; en réalité tout le développement ultérieur, à partir du v. 7 jusqu'à la fin du chapitre, est consacré au thème indiqué dans 1-6 : la restauration d'Israël par le ministère du serviteur Celui-ci fera l'admiration des rois ; il sera le libérateur et le bienfaiteur des siens. En termes magnifiques, le prophète décrit l'œuvre de relèvement et de consolation accomplie par l'Eternel. Lui que Sion accusait de l'avoir oubliée, il la comblera de ses bienfaits. C'est à tort qu'Israël se croit répudié, vendu comme esclave. Quoique ses péchés aient attiré sur lui le châtiment, la voie du repentir est toujours ouverte, la puissance de Dieu toujours prête à se manifester (**50** 1-3).

§ **183.** Dans un troisième morceau hymnique (**50** 4-9), le serviteur de l'Eternel expose lui-même quelle est sa mission, au prix de quelles persécutions il la poursuit et avec quelle puissance l'Eternel vient à son secours. Ce morceau est du plus haut intérêt, comme illustration de l'une des pensées fondamentales du Second Esaïe, concernant le rôle de la souffrance dans l'achèvement du dessein de Dieu. En revanche nous n'y trouvons pas d'éclaircissements nouveaux sur la question déjà posée à l'occasion des deux hymnes précédents : qu'est-ce à proprement parler que le serviteur de l'Eternel ?

Les v 10-11 invitent à écouter la voix du serviteur et à se confier en l'Eternel.

Détournant de plus en plus ses regards des misères du passé et du présent, le prophète chante l'avenir prochain, la libération et le rétablissement d'Israël. Il évoque le lointain souvenir d'Abraham, et annonce une ère de salut et de justice sans fin (**51** 1-8). Puis, se reportant à un autre exploit des temps passés, la sortie d'Egypte, il y voit le présage d'une délivrance nouvelle et imminente (9-11).

« C'est moi, c'est moi qui vous console » dit l'Eternel ; cette parole et tout le développement qui l'accompagne (12-16) rappellent le début du livre (**40** 1-2). Ici aussi l'Eternel annonce à Jérusalem « que sa servitude est finie, que son iniquité est expiée », mais cette pensée est exposée avec ampleur, d'une façon saisissante et dramatique. Au tableau de son abaissement actuel (17-23) succède celui de sa rédemption et de sa glorification (**52** 1-6). Un chant d'allégresse salue les porteurs de la bonne nouvelle ; les rachetés de l'Eternel feront à Jérusalem une entrée triomphale (7-12).

La division en chapitres, si souvent défectueuse, l'est particulièrement ici. Elle rattache à ce qui précède trois versets (**52** 13-15) qui devraient au contraire être indissolublement unis au chapitre suivant. Cette erreur est d'autant plus fâcheuse qu'il s'agit d'un passage d'une importance capitale, fréquemment lu dans le culte public. C'est un poème, de structure régulière, composé de cinq strophes de trois versets chacune : **52** 13-15, **53** 1-3, 4-6, 7-9, 10-12 [1]. Indépendamment de sa beauté au point de vue poétique et de sa portée religieuse, il doit encore attirer notre attention par le fait qu'il constitue le quatrième et dernier des morceaux hymniques appelés chants de l'Ebed-Yahvé. Il couronne ainsi l'édifice élevé par le prophète, dont les conceptions atteignent ici leur point culminant. Ce n'est plus, comme précédemment, le serviteur de l'Eternel envisagé sous l'une ou l'autre de ses faces, d'une façon partielle ou occasionnelle. C'est un coup

[1] La version Segond a réuni avec raison **52** 13-15 au ch. **53**. Malheureusement elle a introduit au ch. **53** une séparation, tout à fait immotivée, entre le v. 1 et le v. 2. Elle a ainsi rendu méconnaissable l'aspect général du poème et son arrangement strophique.

d'œil d'ensemble, un portrait achevé : la personne et l'œuvre du serviteur apparaissent en pleine lumière.

La première strophe (**52** 13-15) anticipe sur la suite du poème en décrivant d'emblée le résultat final de la carrière du serviteur, son succès, son élévation, l'admiration qu'il inspirera aux nations et à leurs rois. Toutefois, cette strophe n'est pas sans indiquer incidemment (14) par quelle voie douloureuse il devra passer avant sa glorification.

La seconde strophe (**53** 1-3) reprend à ses débuts la carrière du serviteur méconnu et méprisé. Elle constate que personne, parmi ceux auxquels sa venue avait été annoncée[1], ne l'a reconnu, tant il était chétif et misérable.

La troisième strophe (4-6) explique que le serviteur a porté le châtiment mérité par autrui, et qu'il est ainsi devenu la cause de la paix et de la guérison.

La quatrième (7-9) décrit la façon dont il a supporté les souffrances ; elle raconte sa mort et sa sépulture.

La cinquième enfin (10-12) montre l'avenir béni et glorieux qui attend le serviteur au sortir des épreuves qu'il a traversées.

La distinction, déjà entrevue précédemment (**42** 6, **49** 5, 6), entre deux conceptions du serviteur, à la fois différentes et simultanées, apparaît ici plus nettement encore. Le serviteur ne peut décidément pas être identifié avec la nation israélite dans son ensemble, quoique à certains égards il la représente et l'incarne en quelque mesure. En effet, l'être que l'Eternel a frappé est présenté ici comme méconnu par ceux mêmes en faveur desquels il accomplissait sa mission, et qui, tardivement, ont compris leur erreur Qui sont-ils, ceux-là ? qui est-ce qui parle en disant « nous » (1-6) ? On a suggéré, et récemment encore, que c'étaient les païens ; ce seraient eux qui avoueraient leur injustice à l'égard du serviteur, et

[1] Il s'agit ici des Juifs. Les païens, au contraire, étaient restés dans une ignorance complète au sujet du serviteur ; comp. **52** 15b. — La première ligne de **53** 1 est fréquemment mal traduite. Il faut, avec la Bible annotée, la rendre par : « Qui a cru à ce qui nous était annoncé », ou, plus exactement encore, « à ce que nous avions entendu », et non par : « à ce que nous avons annoncé » (Segond), ou « à notre message » (Ostervald revisé).

l'œuvre de ce dernier revêtirait ainsi un caractère universaliste qui ne manque certes pas de grandeur. Mais les païens sont mis en scène dans **52** 15, et définis comme n'ayant point entendu, à l'avance, parler du serviteur. Ceux au contraire qui, à partir de **53** 1, confessent leur aveuglement, ceux-là reconnaissent explicitement avoir été dûment avertis, prévenus, mais avoir manqué de discernement en présence du fait accompli. Qui d'autre que les Israélites eux-mêmes peut répondre à cette description? N'est-ce pas eux qui, malgré les enseignements qu'ils avaient reçus, ont fait preuve à l'égard des desseins de Dieu d'un coupable manque de compréhension? Le prophète lui-même ne se range-t-il pas en personne au nombre de ceux qui ont eu, de son propre aveu, des yeux pour ne pas voir? L'expression « le péché de mon peuple » (8) peut-elle s'appliquer à autre chose qu'à Israël, soit qu'on maintienne la leçon massorétique, soit qu'avec plusieurs exégètes on lise plutôt « de son peuple »? Ainsi le serviteur, tout en appartenant à Israël, dont il est l'expression la plus parfaite et la plus authentique, s'en détache pour accomplir un mandat de médiateur et de sauveur. Faut-il maintenant faire un pas de plus et voir dans le serviteur de l'Eternel non seulement une fraction d'Israël, une élite, mais une personnalité, un être individuel et non collectif? Cette conception a en sa faveur la façon toute personnelle dont il est parlé du serviteur. On peut ajouter encore que s'il s'agissait d'un noyau de fidèles, si restreint fût-il, le prophète devrait en faire partie au lieu de se classer lui-même parmi les réfractaires. Toutefois il faut avouer que cette interprétation, certainement admissible, et même plausible à certains égards, ne peut pas être considérée comme assurée. C'est celle qu'a sanctionnée la tradition chrétienne, en raison des nombreux et importants passages du N. T qui montrent en Jésus-Christ l'accomplissement de la tâche assignée à l'Ebed-Yahvé. Mais il convient de ne pas perdre de vue la distinction, qu'une saine méthode ne saurait négliger, entre l'interprétation d'un texte et son application, si légitime que cette dernière puisse être.

§ **184.** Le ch. **53**, s'il constitue le point culminant de

l'œuvre du Second Esaïe, n'en forme pourtant pas la fin. Il est encore suivi de deux chapitres qui décrivent le bonheur et la paix, résultat de la restauration d'Israël. Le ch. **54** s'adresse à Sion, dont il décrit la félicité sous deux images. La première (1-10) est celle d'une épouse temporairement délaissée, mais rentrée en grâce par la suite. Cette figure, qui consiste à représenter la relation de Yahvé et de son peuple comme une union conjugale, troublée par l'infidélité de l'épouse et rompue par la juste indignation de l'époux, puis renouée par grâce, se rencontre dans les écrits de plusieurs prophètes : Osée, Jérémie, Ezéchiel. Etrangère au Premier Esaïe, elle apparaît ici sous la plume du prophète de l'exil. L'irrévocabilité du pardon divin est comparée à celle du serment juré à Noé après le déluge.

La seconde image (11-17) n'en est pas une au même degré ; en effet Jérusalem ne peut pas, à proprement parler, être comparée à une ville, puisqu'elle en est une. Mais la description qui en est donnée revêt un caractère figuré. Ce tableau prépare en quelques traits celui de la nouvelle Jérusalem, décrite dans l'Apocalypse.

Le ch. **55** contient un appel pressant à tous les Israélites, les exhortant à accepter les faveurs de l'Eternel. Celui-ci leur réserve un bien que toute leur activité est impuissante à leur donner. L'image employée est celle de la soif et de la faim, apaisées gratuitement (1-2). Dieu rappelle le souvenir de David et montre les nations accourant pour se joindre à Israël (3-5). L'instant favorable est venu ; l'Eternel va accomplir ses desseins (6-11). Une explosion de joie éclate (12-13), et c'est sur cette note triomphante que se termine le recueil des prophéties du Second Esaïe.

Si nous jetons un regard en arrière sur ces seize chapitres, un fait nous frappe. Dans les neuf premiers (**40-48**) les allusions aux circonstances du temps abondent ; le cadre historique est très visible. Babylone est nommée plus d'une fois ; ses dieux, désignés nominativement dans un passage, sont fréquemment mis en scène, leur impuissance proclamée, leurs adorateurs voués aux sarcasmes. La personnalité de Cyrus et ses exploits sont décrits d'une manière parfaitement exacte

et conforme aux indications fournies à ce sujet par les écrivains profanes et par les monuments. Bref, la pensée du prophète se meut sur le terrain de l'actualité ; il vit de la vie de ses contemporains et, loin d'ignorer leurs souffrances, il veut leur apporter la consolation. Son regard se tourne donc vers la délivrance prochaine, et il se trouve en quelque sorte partagé entre deux ordres de préoccupations, entre le présent et l'avenir. A un moment donné, l'espérance prend tout à fait le dessus, et c'est ainsi que, dans les ch. **49-55**, nous voyons s'effacer et disparaître tout ce qui n'a pas directement rapport à la délivrance imminente et aux promesses qui l'accompagnent. La pensée maîtresse de tout cet exposé, c'est que, dans ce monde de péché et de misère, le chemin qui conduit à la paix et à la gloire est un chemin d'épreuves et de douleur. Le serviteur de l'Eternel en est la vivante démonstration. Nous ne dirons pas que cette pensée ait été étrangère aux prophètes qui ont précédé le Second Esaïe; ils l'ont sinon formulée, du moins pressentie et préparée. Mais le Second Esaïe l'a exprimée avec une plénitude, une force et une clarté qui le mettent au premier rang des précurseurs de l'Evangile et justifient un titre qui lui a été donné, celui d'évangéliste de l'A. T.

On s'est demandé si l'activité du Second Esaïe s'est exercée à la façon des anciens prophètes, par la prédication et par des relations directes avec ses compatriotes. L'exemple d'Ezéchiel prouve qu'il était possible d'exercer ainsi le ministère prophétique dans une colonie de Juifs exilés en Babylonie. L'absence de tout détail biographique, de tout trait personnel rend la réponse malaisée. La nature et la forme même des prophéties du Second Esaïe tendraient à faire adopter l'hypothèse d'une influence exercée par un moyen quelque peu différent. Etant donné le nombre des déportés, disséminés dans plusieurs provinces et dans des localités éloignées les unes des autres, comment les atteindre tous? comment avoir sur eux une action propre à relever leur courage et à tourner leurs regards vers le prochain affranchissement? L'idée a été émise que le prophète recourait à l'écriture pour lancer et faire circuler de lieu en lieu parmi ses

compagnons d'exil les appels énergiques et brûlants qu'il avait à leur transmettre. Son ministère aurait été pour ainsi dire épistolaire ; il n'en serait pas moins personnel et vivant pour cela.

Nous terminerons plus loin la caractéristique du Second Esaïe en même temps que nous tracerons celle du Troisième, de l'auteur des ch. **56-66** dont nous allons faire l'analyse.

Deuxième division : 56-66 (le Troisième Esaïe).

§ **185**. Le premier morceau de cette collection se présente à nous (**56** 1-8) d'une façon particulière et sans analogie avec les ch. **40-55**. Les institutions juives y tiennent une place importante : le sabbat (2, 4, 6), les holocaustes et les sacrifices. L'accès des eunuques et des étrangers dans le temple y est également réglé. Ces indices font penser à la vie de la communauté postexilique à Jérusalem et non point à celle des déportés avant l'édit de 538.

Le morceau suivant (**56** 9-**57** 20) est essentiellement polémique. Il est dirigé en premier lieu (**56** 9-**57** 2) contre les chefs d'Israël, bergers infidèles, mauvais chiens de garde ; leur incurie et leur sensualité sont funestes au peuple. Ensuite le prophète se tourne contre d'autres gens, dont il dénonce la conduite en termes violents (**57** 3-13), les traitant de « fils d'une enchanteresse, race d'un adultère et d'une prostituée », leur reprochant leurs débauches, leurs sacrifices d'enfants, leurs moqueries. Qui sont ces idolâtres, ces ennemis ? La réponse donnée à cette question par les commentateurs, au cours des dernières années, a été de plus en plus uniformément : les Samaritains. Par ce terme, assez impropre, il est vrai, on désigne la population mixte, moitié d'origine juive, moitié de provenance païenne, qui suscita tant de difficultés à la communauté juive de Jérusalem après la restauration (Esdr. **4** 1-5, 7-23, Néh. **2** 10, 19-20, **4**, **6**, **13** 4-9, 28-29). D'après cette interprétation, cette prophétie du Troisième Esaïe, et par suite l'ensemble de son œuvre, daterait du ve siècle av. J.-C., et plus spécialement du règne d'Artaxerxès Ier, avant l'intervention efficace de Néhémie. Les

préoccupations sabbatiques, observées plus haut (**56** 2, 4, 6), et que nous retrouverons plus loin (**58** 13-14, **66** 23) cadrent bien avec les tendances de l'époque (Néh. **13** 15-22). L'observation stricte du sabbat revêt une si grande importance qu'elle réussit à ouvrir l'accès dans la communauté à ceux que le particularisme du temps en aurait exclus sans cela.

Le prophète ne se borne d'ailleurs pas à flageller les coupables du dedans (**56** 9-**57** 2) et du dehors (**57** 3-13). Il s'adresse aussi pour terminer (14-20) aux humbles, aux hommes pieux, pour leur promettre la consolation et la paix.

Le ch. **58** permet de jeter un coup d'œil dans la vie de la communauté postexilique au point de vue religieux et social. Il décrit en effet (1-5) le formalisme des Juifs, qui, observant les jeûnes, se croient justes quoiqu'ils ne répriment en rien leurs mauvais penchants. Tout autre est le véritable jeûne selon le cœur de l'Eternel (6-7). Ce tableau fait pendant, en tenant compte de la différence des temps et des mœurs, aux descriptions du formalisme préexilique dans Es. **1** et Jér. **7** Du reste le prophète fait succéder à ses répréhensions les plus brillantes promesses pour ceux qui pratiqueront la vraie justice en se montrant charitables et en observant le sabbat (8-14).

Revenant sur le sujet qu'il vient d'aborder, le prophète reprend au ch. **59** l'énumération des péchés du peuple. C'est là l'unique cause des déceptions qui se succèdent. Ce n'est pas, certes, que le bras de l'Eternel soit trop court pour sauver ou son oreille trop dure pour entendre (1).

Mais ce sont vos iniquités qui mettent une séparation entre vous et votre Dieu ;
  Ce sont vos péchés qui vous cachent sa face et l'empêchent de vous écouter...
C'est pourquoi l'arrêt de délivrance est loin de nous
  Et le salut ne nous atteint pas....
La délivrance s'est retirée
  Et le salut se tient éloigné.

Ces expressions caractéristiques (2, 9, 14) reflètent le découragement des Juifs établis à Jérusalem : leurs espérances avaient été grandioses, la réalité n'y répond point. Toutefois le prophète, loin de désespérer, trace un tableau saisis-

sant (15b-21) de l'action puissante de Dieu, jugeant ses adversaires et rachetant Sion.

Cette perspective de jours plus lumineux remplit le ch. **60**. Jérusalem va voir se lever sur elle la gloire de l'Eternel. Non seulement ses propres enfants, mais les nations de la terre viendront à elle avec d'abondantes offrandes. La splendeur de la « ville de l'Eternel » sera éblouissante; l'Eternel sera sa lumière à toujours.

Aux ch. **61** et **62** c'est le prophète qui parle; il expose le message dont il est le porteur, les promesses faites à Israël. Le salut ne tardera pas à paraître, une alliance éternelle sera conclue :

Comme la fiancée fait la joie de son fiancé,
Ainsi tu feras la joie de ton Dieu.

La ville délaissée (**62** 4) deviendra la ville recherchée (12), ses habitants seront le peuple saint, les rachetés de l'Eternel.

Une lecture rapide des chapitres **58-62** pourrait laisser l'impression qu'ils ont été composés dans l'exil, avant la restauration, qu'ils appartiennent par conséquent à la même époque que le Second Esaïe. Toutefois un examen plus approfondi permet de dissiper cette illusion et de relever certains indices prouvant que Jérusalem était habitée, mais en proie aux difficultés et aux hostilités. Il convient également d'écarter l'interprétation d'après laquelle le personnage qui parle au ch. **61** serait non pas le prophète mais le serviteur de l'Eternel. Il faut, il est vrai, reconnaître qu'à certains égards ce chapitre présente des analogies avec les chants de l'Ebed-Yahvé. Mais la différence n'en est pas moins grande. Le serviteur de l'Eternel, partout où il est mis en scène, remplit son rôle en agissant. Ici au contraire il est uniquement question de parler, de proclamer l'heure de la délivrance. C'est là le fait d'un messager, d'un héraut, et non pas celui d'un médiateur. Faisons d'ailleurs remarquer que le terme serviteur de l'Eternel n'est nulle part employé dans ce chapitre.

La péricope **63** 1-6 s'inspire d'une pensée analogue à celle de **59** 15b-19 : l'Eternel lui-même intervient comme un guerrier pour accomplir son œuvre. Ici toutefois la peinture a

quelque chose de plus belliqueux, et, tranchons le mot, de plus sanguinaire. Le libérateur triomphant apparaît tout souillé du sang qu'il a répandu. Ce carnage, qui est comparé à une vendange, semble avoir eu pour théâtre Edom; ce pays est nommé au v. 1 ainsi que Botsra sa capitale. Cette mention peut avoir son origine dans quelque fait historique; nous avons rappelé plus haut, à propos d'Es. **34-35**, l'hostilité intense des Edomites contre Israël. On pourrait aussi expliquer l'emploi des deux noms propres Edom et Botsra par des considérations étymologiques : Edom veut dire rouge, et Botsra se rattache à la racine qui signifie vendanger[1]. Dans ce cas il y aurait ici une sorte de jeu de mots, analogue à ceux d'Es. **10** 28-32, de Jér. **6** 1 et de Mich. **1** 10-16.

Le morceau qui suit (**63** 7-**64** 11) est de tout le contenu d'Es. **56-66** ce qui ressemble le plus aux prophéties du Second Esaïe, aussi bien pour la forme que pour le fond. Aussi certains auteurs n'hésitent-ils pas à le lui attribuer et à le considérer comme faisant suite au ch. **55**. Toutefois la situation historique semble plutôt être celle qui suivit la restauration, et nous ne voyons pas de motif assez fort pour détacher cette prophétie des précédentes et des suivantes; elle peut très bien faire partie des prophéties du Troisième Esaïe. Le prophète y célèbre la délivrance accordée à Israël malgré son ingratitude (7-10). Il évoque le souvenir de la sortie d'Egypte (11-14). Il fait appel à la miséricorde de l'Eternel qui est le véritable père d'Israël et lui demande d'intervenir, de pardonner (15-19, **64**).

Une solution intermédiaire consisterait à attribuer ce morceau non pas au Second Esaïe (avant 538) ou au Troisième Esaïe (vers 458), mais à un prophète qui l'aurait composé entre 538 et 520, après l'édit de Cyrus et avant la reconstruction du temple.

Les ch. **65-66** forment la péroraison du livre du Troisième Esaïe. L'Eternel adresse de sévères reproches à « un peuple rebelle » dont il énumère les transgressions (**65** 1-7). Cependant il ne le détruira pas en entier et réservera à ses fidèles

[1] Ce passage est du reste l'un de ceux où les commentateurs sont le plus enclins à proposer des corrections de texte.

le pays de leurs pères (8-10). Mais il destine au châtiment ceux qui l'abandonnent et servent les idoles (11-15). Une ère nouvelle va commencer, ère de prospérité et de paix universelle (16-25; comp. **11** 6-9). L'Eternel renouvelle ses menaces à l'adresse des ennemis de son peuple (**66** 1-5); il les appelle « vos frères qui vous haïssent et vous repoussent à cause de mon nom ». Il semble qu'il s'agit des mêmes personnes que dans **57** 3-13, et ce rapprochement éclaire à leur tour les passages **65** 1-7, 11-15. Pour compléter le tableau il faut encore prendre en considération **66** 17-18a, qui fait suite au v. 5. L'interprétation la plus plausible de tous ces textes est celle que nous avons déjà indiquée plus haut à propos du ch. **57**: il s'agirait des Samaritains et, en outre, des adhérents que ceux-ci avaient réussi à gagner parmi les Juifs de Jérusalem. En d'autres termes, le Troisième Esaïe apparaît comme un champion de la cause défendue par Esdras, par Néhémie et par Malachie. Comme contre-partie des menaces proférées contre les infidèles, il célèbre (6-16) la fécondité, le bonheur et la gloire de Jérusalem. Les nations les plus lointaines verront des messagers proclamer parmi elles la gloire de Yahvé (18b-21). Elles rapatrieront les Juifs disséminés au milieu d'elles et apporteront les plus riches offrandes. De nouveaux cieux et une nouvelle terre surgiront. Israël y subsistera à toujours. « Toute chair viendra se prosterner devant moi, dit l'Eternel »; les rebelles seront anéantis (22-24).

§ **186**. L'histoire du judaïsme dans la période postexilique est en somme fort mal connue, vu l'insuffisance des documents parvenus jusqu'à nous.

Les livres d'Esdras et de Néhémie, dont la narration s'étend sur une durée d'un siècle environ, sont pourtant fort éloignés d'en donner une idée complète et suivie. Ils éclairent certains faits, certains moments particulièrement importants, mais le reste demeure dans l'obscurité. Les écrits d'Aggée et de Zacharie, pour la fin du VIe siècle, et celui de Malachie, pour l'époque de Néhémie, fournissent, eux aussi, de précieuses indications, malheureusement trop peu abondantes. Si donc, comme nous l'avons admis, l'auteur d'Es. **56-66** est un prophète qui a vécu vers le milieu du Ve siècle, son œuvre est de

nature à enrichir notablement nos connaissances sur une phase très importante de l'histoire des Juifs. Nous verrions ainsi en lui un collaborateur de l'œuvre religieuse et patriotique poursuivie par Esdras et Néhémie. La valeur qu'il attribue à certains rites, la place qu'il assigne aux cérémonies et aux solennités, la mention qu'il fait du sacerdoce et du temple, l'horreur qu'il témoigne pour ceux qui mangent de la viande de porc, et d'autres traits analogues sont en harmonie avec les vues et les tendances des deux réformateurs juifs du ve siècle. Il n'est pas non plus exempt du particularisme qui caractérise les hommes de ce temps-là, même les meilleurs. Il est juif, dans le sens étroit du terme. A ce point de vue, ainsi qu'à beaucoup d'autres du reste, il diffère sensiblement de son devancier, l'auteur de **40-55**, à la hauteur duquel il ne s'élève pas. Toutefois, malgré cette infériorité relative, il serait injuste de lui marchander l'admiration qu'il mérite à beaucoup d'égards. Sa conception de Yahvé, le souverain libérateur, capable de tout transformer par sa simple apparition, a quelque chose d'imposant et de grandiose. Le tableau qu'il trace des temps à venir, glorieux et bénis, révèle à la fois une haute intelligence et un cœur pieux. Il convient d'ailleurs de ne point perdre de vue la difficulté de la tâche qui lui incombait. La restauration de 538, objet à l'avance d'espérances passionnées, n'avait point répondu à tout ce que les Juifs en attendaient. Sans doute Jérusalem avait été repeuplée, le temple rebâti, le culte réorganisé ; mais dans quelles conditions mesquines se déroulait l'existence de la petite communauté ! combien peu cet état de choses était en rapport avec les aspirations et les ambitions des patriotes, et avec les brillantes promesses dont leur âme s'était nourrie ! Le mandat conféré au prophète est de montrer la cause de cet insuccès si amèrement ressenti dans la conduite même de ses concitoyens et dans leur attitude à l'égard de Dieu. Son rôle est celui d'un censeur, mais il n'a rien de morose et de décourageant. Il cherche au contraire à ranimer le zèle et l'espérance, en tournant vers l'Eternel les regards de son peuple, tandis qu'il s'efforce de combattre l'influence exercée par des conseillers pernicieux, par des faux frères. Ceux-ci, d'après

l'interprétation que nous avons acceptée, seraient les mêmes adversaires que Néhémie a rencontrés sur sa route, voisins malveillants possédant des intelligences jusque dans le cœur de la place.

Le théâtre sur lequel se meut le Troisième Esaïe n'est donc point de grandes dimensions : c'est Jérusalem, avec sa poignée d'habitants, Jérusalem démantelée et victime des intrigues de ses plus proches voisins. Gardons-nous de rabaisser pour ce motif la valeur des discours du Troisième Esaïe. L'importance d'un drame ne se mesure pas à la grandeur ou à la petitesse de la scène sur laquelle il se joue. Ce qui importe, ce sont les principes en cause, et tel débat engagé dans des conditions insignifiantes au point de vue extérieur se trouve avoir parfois acquis dans la suite, et contre toute attente, un intérêt général et produit des conséquences de la plus grande portée. Ce qui s'est passé à Jérusalem au milieu du ve siècle av. J.-C. a exercé sur l'histoire de l'humanité tout entière une influence profonde et durable.

Les aperçus que nous venons de donner sur le Troisième Esaïe nous permettent maintenant d'établir un rapprochement entre lui et son grand prédécesseur du vi^e siècle. Au point de vue de la forme, il est incontestable que le plus jeune a subi l'influence du plus ancien, de même que celui-ci avait subi celle d'Esaïe.

Par la pensée aussi, ils sont étroitement apparentés et il n'y a pas lieu de s'étonner si, pendant longtemps, on ne les a pas séparés l'un de l'autre. C'est l'examen plus attentif des situations et des milieux historiques présupposés par eux qui a finalement conduit à les distinguer. Tous deux sont caractérisés par la conception qu'ils ont du Dieu rédempteur. L'Eternel doit venir, personnellement, entreprendre et réaliser d'une façon visible la délivrance de son peuple et régner sur lui. Il résidera et agira au milieu des hommes ; il descendra sur le champ de bataille afin de lutter et même de courir des risques aux côtés de ses créatures et pour leur défense. Le Dieu tout-puissant apparaît ainsi comme revêtu d'humanité. Cette façon anthropomorphique de présenter la divinité n'est pourtant point de nature à porter atteinte à la

spiritualité et à la souveraineté divines. Le Second et le Troisième Esaïe leur rendent témoignage à l'envi.

En revanche, il est une autre face des conceptions religieuses du Second Esaïe qui demeure étrangère à celui qui fut son émule et son continuateur. Le serviteur de l'Eternel, destiné à une mission de souffrance et d'abnégation, et appelé à collaborer ainsi à l'œuvre de Dieu, ne figure pas dans les prophéties du Troisième Esaïe. Il appartient en propre à l'auteur des ch. **40-55**, qui a ainsi le privilège d'apporter au trésor religieux d'Israël une richesse nouvelle, unique en son genre. Par là, le Second Esaïe a préparé plus que tout autre prophète la prédication de l'Evangile.

CHAPITRE II

Le livre de Jérémie.

§ **187** Le nom de Jérémie, *Yirmeyahou*, est dérivé d'un verbe, *rama*, dont le sens est jeter, et qui s'emploie aussi bien quand il s'agit de fondements que de projectiles; sa signification est donc: « l'Eternel fonde ». La transcription des Septante et de la Vulgate ne l'a pas trop déformé.

Ce nom a été porté par plusieurs Israélites outre notre prophète; on peut en compter jusqu'à sept dans l'A. T. Mais aucun d'entre eux n'a joué un rôle dans l'histoire.

Le père de Jérémie se nommait Hilkija. Leur famille était d'Anathoth, aujourd'hui Anata, à 1 heure $^{1}/_{4}$ au N.-E. de Jérusalem, dans le territoire de Benjamin. Cette localité figure dans la liste des villes sacerdotales (Jos. **21** 18). Le prêtre Abiathar y possédait des terres (I Rois **2** 26), où le roi Salomon le relégua après la mort de David. Esaïe la nomme (**10** 30) au nombre des bourgades, voisines de Jérusalem, que menace l'approche du conquérant assyrien. Les habitants d'Anathoth sont mentionnés dans le livre de Jérémie comme ayant entretenu à son égard des sentiments de malveillance particulière (**11** 21-23). La famille de Jérémie, représentée par son cousin Hanameel, y était propriétaire d'un champ dont le prophète se rendit acquéreur à l'époque de la ruine de Jérusalem (**32** 6-15). Même au plus fort de son activité prophétique, Jérémie n'a pas cessé d'entretenir des relations avec son village natal. Les citadins de Jérusalem parais-

sent ne l'avoir jamais considéré comme étant proprement des leurs, et il semble qu'il y ait une nuance de dédain dans la désignation « Jérémie l'Anathothien » (**29** 27).

La suscription du livre (**1** 1) parle de « Jérémie, fils d'Hilkija, d'entre les prêtres qui étaient à Anathoth, dans le pays de Benjamin ». Est-ce le père ou le fils qui était prêtre? D'après la conception traditionnelle, cette question ne se poserait même pas, le sacerdoce étant envisagé comme strictement héréditaire. Il faut d'ailleurs reconnaître que, dès avant l'exil, cette transmission de la prêtrise d'une génération à l'autre a certainement été la règle habituelle. Toutefois, rien dans la carrière de Jérémie ne nous autorise à admettre qu'il ait exercé un office sacerdotal à un moment quelconque de sa vie. Il sera par conséquent plus prudent de supposer qu'Hilkija figurait parmi les prêtres d'Anathoth et de ne pas se prononcer sur le caractère sacerdotal de Jérémie.

Le nom du père de Jérémie soulève une autre question. Faudrait-il l'identifier avec le grand prêtre Hilkija, celui-là même qui trouva dans le temple le livre de la loi et le transmit au roi Josias? Au point de vue chronologique rien ne s'opposerait à ce qu'il en fût ainsi. Mais il serait extraordinaire que le chef du sacerdoce de Jérusalem fût présenté ici comme étant d'entre les prêtres d'Anathoth. Mieux vaut donc distinguer ces deux personnages et les considérer simplement comme homonymes : Hilkija était un nom assez répandu, l'A. T. fait connaître sept hommes qui l'ont porté.

Jérémie paraît avoir résidé tantôt à Anathoth, tantôt à Jérusalem. Il ne s'est jamais marié, l'Eternel le lui ayant interdit (**16** 1-2).

Le ministère de Jérémie a commencé dans la treizième année du règne de Josias (626; **1** 1, **25** 3), et a duré non seulement, comme l'indique la suscription, jusqu'à la ruine de Jérusalem (586), mais encore au delà. Sa carrière active a donc été de 40 ans au moins; elle s'est déroulée sous les règnes successifs de cinq rois, à savoir Josias (de sa 13me à sa 31me année), Joachaz (3 mois), Jéhojakim (11 ans), Jéconias (3 mois), Sédécias (11 ans). Jérémie, après la ruine de Jérusalem, fut encore le témoin des efforts tentés par le gou-

verneur Guedalia et de sa mort tragique; puis il fut entraîné en Egypte par ses compatriotes, et là encore il prophétisa. Nous ne savons rien de sa mort; la tradition juive prétend qu'il fut lapidé par ses compagnons d'exil, auxquels il n'épargnait pas les censures. Comme il était encore jeune au moment de sa vocation (**1** 6), il peut avoir survécu plusieurs années à la catastrophe de 586.

§ **188**. Les principaux événements de cette période ont été la réforme de Josias (621); la mort de ce roi à Meguiddo (608), suivie de près par l'avènement de son fils Jéhojakim comme roi vassal de l'Egypte; la bataille de Karkémisch (604), où le Pharaon Néco fut battu par Nébucadnetsar; la soumission de Jéhojakim à la suzeraineté de Babylone; sa rébellion, qui amena une invasion babylonienne, au cours de laquelle Jéhojakim périt, Jérusalem fut prise, le jeune roi Jéconias déporté avec l'élite de ses sujets (597); enfin l'avènement de Sédécias et, après onze ans, la chute finale du royaume de Juda et la destruction de sa capitale (586).

Tous ces faits ont eu leur contre-coup dans la carrière du prophète Jérémie; lui-même, d'ailleurs, a joué un rôle important dans la plupart d'entre eux. Sa vie ne peut pas se comprendre et se décrire sans une connaissance suffisante des circonstances de l'époque; inversement son livre, c'est-à-dire ses discours prophétiques et les récits biographiques qui y sont mêlés, constitue une source de premier ordre pour l'intelligence des événements contemporains. Il importe toutefois d'établir à cet égard une distinction, et de noter que, jusqu'en 604, c'est-à-dire jusqu'à la quatrième année de Jéhojakim, l'activité de Jérémie comme écrivain n'avait point encore commencé. C'est dans cette année-là que, pour la première fois, après vingt-trois ans de ministère oral, il fut appelé (**36** 1 ss.) à consigner par écrit la substance de ses prédications. On comprend facilement quelles sont les conséquences de ce fait. Les portions du livre de Jérémie qui se rapportent au temps antérieur à 604 occupent une moindre place et revêtent en quelque sorte un caractère rétrospectif et récapitulatif. Pour cette première période, les éléments biographiques font à peu près complètement défaut.

A partir de 604 au contraire nous pouvons suivre, au moins d'une façon générale, la marche des événements : les traits personnels abondent et la carrière du prophète se déroule pour ainsi dire sous nos yeux. La remarque que nous venons de présenter est de la plus haute importance. Elle fait comprendre pourquoi la réforme de Josias n'occupe, à tout prendre, qu'une place assez minime dans les prophéties de Jérémie. Cela est si frappant que, pour l'expliquer, on a recouru parfois à la supposition que cette œuvre réformatrice n'avait rencontré auprès de Jérémie que de la froideur, tout au plus un faible appui. Or en présence de certaines paroles du prophète, et étant donnés son caractère, ses tendances, ses aspirations, il est bien difficile d'admettre que Jérémie n'ait pas sympathisé de tout son cœur avec les efforts et les espérances du roi réformateur Il nous paraît donc vraisemblable que, si Jérémie avait commencé plus tôt à rédiger son livre et si nous possédions sous leur forme première les discours qu'il a prononcés à l'époque de la réforme, nous y trouverions les échos de sa parole enthousiaste et pleine d'espoir. Mais les années se sont écoulées ; Josias est mort, et il a suffi de l'avènement d'un roi (Jéhojakim) animé de sentiments tout autres pour démontrer l'inanité d'une tentative, très bien intentionnée, il est vrai, mais qui dépendait d'une façon trop exclusive de la volonté du souverain et n'avait pas de racine dans le cœur même de la nation. L'expérience a donc enlevé à Jérémie les illusions qu'il avait pu se faire au début, et lorsque, sous un nouveau régime, il s'est mis à écrire ce qu'il avait prêché jadis, il n'a pu faire autrement que de se placer au point de vue auquel il était alors arrivé [1].

[1] Il va sans dire qu'en constatant l'insuccès de la réforme de Josias nous n'entendons méconnaître ni les excellentes intentions de ce roi, ni la haute valeur religieuse, morale et sociale du document qui inspira sa tentative. Surtout nous tenons à relever le fait que ce mouvement réformateur, s'il subit un échec extérieur au moment de la mort de Josias, n'en a pas moins produit ultérieurement les résultats les plus salutaires. Mais ceux-ci ne furent pas dus aux mesures prises officiellement par le pouvoir royal : il faut bien plutôt en chercher l'origine dans l'action pour ainsi dire latente qu'exerça par la parole et par la plume l'école deutéronomistique.

Ainsi s'expliqueraient pour nous, d'une part l'absence dans le livre de Jérémie d'indications positives concernant la réforme de 621, et d'autre part la présence d'affirmations très catégoriques dans le sens deutéronomistique : voir par exemple le début du ch. **11** où l'on trouve les traces indiscutables de la pensée et du langage du Deutéronome. En résumé, Jérémie est demeuré fidèle, sa vie durant, aux principes qui avaient dicté la conduite de Josias. Mais, amené à reconnaître l'inanité des changements obtenus à coups de décrets, il a cessé, vers la fin de son ministère, d'attribuer de l'importance à tels actes qui au début pouvaient avoir reçu son approbation. Bien plus, il est permis de penser que cette expérience, pour douloureuse qu'elle ait été, est devenue féconde en enseignements pour le prophète et l'a de plus en plus affermi dans la voie du spiritualisme et de l'individualisme.

§ **189.** Le second des événements de quelque importance survenus au cours du ministère de Jérémie fut la mort de Josias. Il n'en est toutefois parlé dans son livre que d'une façon tout à fait incidente (**22** 10). Nous n'y rencontrons pas la « complainte » que d'après II Chron. **35** 25 Jérémie composa sur la mort de Josias. Mais, à défaut de ce poème ou de longs développements sur le compte de Josias, nous avons du moins en quelques mots (**22** 15-16) le jugement très favorable porté sur ce roi par le prophète.

Le court règne de Joachaz, appelé aussi Schallum, ne passe pas tout à fait inaperçu dans le livre de Jérémie. Ce roi, placé sur le trône, à la mort de son père Josias, par la volonté populaire, quoiqu'il ne fût pas le fils aîné, fut, au bout de trois mois, détrôné par Néco et déporté en Egypte. Le prophète lui consacre quelques mots compatissants (**22** 10-12).

Le Pharaon octroya la couronne de Juda au plus âgé des fils de Josias, à Jéhojakim. A dater de ce moment, le livre de Jérémie reflète d'une façon plus suivie, plus complète, la succession des événements contemporains, et la série des morceaux biographiques commence. Le roi Jéhojakim figure à plusieurs reprises soit dans les discours prophétiques, soit

dans les narrations. Citons entre autres **22** 13-19 et **26**. Ce dernier chapitre relate un incident qui s'est passé tout au début du nouveau règne. Un peu plus tard, dans la quatrième année de Jéhojakim (604), c'est-à-dire dans l'année même où Nébucadnetsar infligeait, à Karkémisch sur l'Euphrate, une sanglante défaite au roi d'Egypte, et où par conséquent le centre de gravité allait se déplacer dans l'Asie antérieure, Jérémie, sur l'ordre de Yahvé, commença à rédiger ses prophéties. Grâce au récit qui nous est conservé dans le ch. **36**, nous savons dans quelles conditions le livre de Jérémie a pris naissance. Cette information est infiniment précieuse, car nous apprenons ainsi des faits qui concernent non seulement Jérémie en particulier, mais, par extension, le prophétisme dans son ensemble. Si nous ne possédions pas cet inestimable document, nous ignorerions complètement dans quelles circonstances les écrits des prophètes ont jamais vu le jour, et nous en serions réduits à des conjectures.

Jérémie raconte avec simplicité que, dans la 23me année de son ministère, l'Eternel lui enjoignit de prendre « un rouleau de livre », et lui dit : « Tu y écriras toutes les paroles que je t'ai dites sur Israël et sur Juda et sur toutes les nations, depuis le jour où je t'ai parlé, au temps de Josias, jusqu'à ce jour ». Le but de cette récapitulation était de tenter un nouvel effort pour amener la maison de Juda à la repentance et à la conversion, et lui assurer ainsi le pardon. Jérémie se hâta d'exécuter l'ordre reçu. Il eut recours pour cela à la plume de son ami et disciple Baruc, lequel écrivit sous sa dictée, et lut publiquement, l'année suivante, en un jour de jeûne, dans le parvis du temple, les prophéties de Jérémie. Une seconde lecture eut lieu le même jour devant les principaux ministres du royaume, et une troisième devant le roi en personne. Les dimensions du recueil ne pouvaient donc être considérables. Jéhojakim irrité lacéra et brûla le rouleau. Sur un nouvel ordre de l'Eternel, « Jérémie prit un autre rouleau, et le donna à Baruc... et celuici y écrivit, de la bouche de Jérémie, toutes les paroles du livre qu'avait brûlé Jéhojakim;... et beaucoup d'autres paroles semblables y furent encore ajoutées » (32).

§ **190**. Ces données sont, comme on le voit, d'un haut intérêt et nous permettent d'entrevoir de quelle façon les premières bases du livre de Jérémie ont été jetées. Il semble évident qu'avant la quatrième année de Jéhojakim il n'avait été fait aucune tentative d'écrire les discours de Jérémie; l'hypothèse opposée, d'après laquelle certaines notes auraient été prises antérieurement, ne rencontre aucun appui dans le texte et semble d'ailleurs en désaccord avec les habitudes de l'antiquité pour autant qu'elles nous sont connues. Quant au premier rouleau, il ne pouvait naturellement contenir autre chose que des paroles prononcées au temps de Josias ou dans les trois premières années du règne de son successeur Sa destruction, presque immédiate, a eu pour conséquence la rédaction d'un second recueil qui peut et doit être envisagé comme le point de départ et le noyau du livre de Jérémie parvenu jusqu'à nous. Aux paroles contenues dans le premier rouleau sont venues s'adjoindre, d'après le témoignage que nous avons cité, « beaucoup d'autres paroles semblables ». Malheureusement, ces additions, au lieu d'être placées à la suite du recueil primitif et de former ainsi en quelque manière une seconde partie distincte, ont été mélangées avec les textes antérieurs. Les critères externes font donc défaut pour séparer dans le livre de Jérémie les éléments plus anciens que la quatrième année de Jéhojakim et les éléments plus récents. L'ordre chronologique n'est pas observé; les morceaux narratifs eux-mêmes, qu'il eût été, semble-t-il, si facile et si naturel de disposer d'après leur succession historique, se présentent à nous tout autrement.

Il paraît résulter de cette constatation que le livre de Jérémie a été fortement et peut-être à réitérées fois remanié et transformé par des mains différentes. L'élément primitif est constitué par les paroles mêmes de Jérémie telles qu'il les a dictées à son fidèle secrétaire, paroles qui, outre des discours et des résumés de discours, renferment aussi quelques récits d'expériences personnelles rapportés à la première personne; voir par exemple **1** 4-10, 11-19, **13** 1-7, **24**. Un second élément a été fourni, sans aucun doute, par Baruc, compagnon et collaborateur de Jérémie durant la seconde moitié de sa

carrière tout au moins. Les récits faits par Baruc, et dans lesquels il parle de Jérémie à la troisième personne, présentent les mêmes caractères d'historicité que ceux qui proviennent directement du prophète. Il peut y avoir également, dans les portions du livre que Baruc a composées, certaines paroles du prophète reproduites par son disciple et qui n'offrent guère moins de garanties d'authenticité que celles qui furent à proprement parler dictées par la bouche de Jérémie. Le livre de Jérémie peut donc être considéré comme ayant eu le prophète lui-même comme initiateur et, si l'on veut, comme auteur; mais Baruc en a été le rédacteur, et son nom ne peut par conséquent être séparé de celui de son maître. Nous ne pouvons toutefois nous flatter de posséder telle quelle l'œuvre issue de la collaboration de Jérémie et de Baruc. Le livre, tel qu'il est parvenu jusqu'à nous, a subi des modifications, des adjonctions et des retouches qu'il faut attribuer, selon toute vraisemblance, à quelque Juif pieux, vivant dans la seconde moitié de l'époque exilique et pénétré des principes de l'école de Jérémie. L'ordre, ou peut-être conviendrait-il de dire plutôt le désordre, dans lequel se trouvent, au double point de vue chronologique et pragmatique, les prophéties contenues dans le recueil et les narrations biographiques, dénote chez ce rédacteur secondaire un manque de méthode, très préjudiciable au lecteur. Pour replacer dans leur véritable succession historique les éléments constitutifs de l'ouvrage, il faut de toute nécessité s'affranchir de l'ordonnance traditionnelle des chapitres, et refaire en quelque sorte tout le groupement des matériaux.

§ **191**. Après avoir ainsi marqué l'importance particulière qu'eurent dans la carrière de Jérémie la quatrième et la cinquième année du règne de Jéhojakim et indiqué les conditions dans lesquelles s'opéra la rédaction de ses prophéties, nous devons reprendre la série des événements dont il a été le témoin à partir de cette date.

La victoire remportée à Karkémisch sur les Egyptiens conféra la prépondérance dans l'Asie occidentale aux Babyloniens et à leur roi Nébucadnetsar, auquel, précisément à ce même moment, la mort de son père Nabopolassar venait

d'assurer le trône. Ce revirement dans la politique générale de l'époque eut son contre-coup à Jérusalem. Jéhojakim, créature du Pharaon et jusqu'alors vassal de l'Egypte, dut, sinon immédiatement, du moins après peu d'années, se résigner à contre-cœur à accepter la suzeraineté babylonienne et à prêter le serment d'allégeance. Les secrètes préférences du roi, de la cour et de la nation pour l'ancien protecteur n'en subsistèrent pas moins. Jérémie eut fort à faire pour combattre cette tendance égyptophile ; il ne se faisait pas d'illusion sur l'inanité des espérances que ses concitoyens fondaient sur l'Egypte et il appréhendait avec raison les funestes conséquences qu'aurait immanquablement la rupture avec Babylone. Ce malheur ne tarda pas à se produire. Après trois ans de vasselage (II Rois **24** 1), Jéhojakim secoua un joug qu'il ne supportait qu'avec impatience et se déclara en révolte ouverte. La répression ne se fit pas longtemps attendre. L'armée babylonienne envahit le pays de Juda, Jéhojakim périt, et, trois mois plus tard, Jérusalem tomba aux mains des envahisseurs (597). La mort tragique de Jéhojakim avait été annoncée par le prophète (**22** 18-19, **36** 30-31) ; celui-ci avait également prédit (**22** 24-30) la triste destinée du fils et successeur de Jéhojakim, Jéconias, qui, après trois mois d'un règne plus nominal qu'effectif, fut déporté en Babylonie où il vécut longtemps dans la captivité (II Rois **25** 27-30, Jér. **52** 31-34). Le sort du roi fut partagé par les plus notables des habitants de Jérusalem.

Sur le trône devenu vacant Nébucadnetsar plaça un troisième fils de Josias — frère cadet de Jéhojakim et de Joachaz et oncle de Jéconias, — lequel reçut à son avènement le nom de Sédécias. Loin d'être comme Jéhojakim d'un caractère emporté, brutal et orgueilleux, le nouveau souverain était sans consistance, facilement influençable, enclin à la faiblesse et à la lâcheté. C'est sous son règne que le ministère de Jérémie entra dans sa phase de crise aiguë, s'il est permis de parler ainsi, et qu'il fut le plus riche en incidents dramatiques. Sans doute déjà sous Jéhojakim le prophète avait à deux reprises été menacé de mort (**26** 8-11, **36** 26). Mais sous Sédécias la situation devint de plus en plus tendue, les op-

positions s'accentuèrent et les adversaires du prophète obtinrent aisément d'un roi sans énergie les mesures qu'ils désiraient prendre à l'égard de leur contradicteur. La question débattue semblait à première vue être purement du domaine politique. Juda resterait-il soumis à Babylone? ou bien, comptant sur l'appui de l'Egypte et sur d'autres alliances encore, rejetterait-il avec éclat la domination de l'étranger? Les grands du royaume tenaient pour ce second parti; Sédécias, hésitant, se laissait entraîner par eux et par certains prophètes prodigues de promesses; Jérémie, seul ou presque seul de son avis, se prononçait résolument pour la soumission à l'autorité de Nébucadnetsar. En apparence, l'attitude de ses adversaires semblait plus patriotique que la sienne : ils parlaient d'indépendance, d'autonomie, tandis que le prophète paraissait préférer l'assujettissement. C'est qu'en réalité Jérémie ne se plaçait pas au point de vue politique. Envisageant la question au point de vue religieux et moral, il recherchait en première ligne quelle était la volonté de Dieu et voulait se maintenir sur le terrain de l'obéissance. Pour lui, l'acceptation du joug babylonien était, non pas certes un privilège ou un agrément, mais tout simplement un devoir, et cela pour deux motifs. En premier lieu, il y avait eu parole jurée; Juda n'avait conservé son existence et Sédécias n'avait obtenu sa couronne que grâce à des engagements pris envers le monarque babylonien; il convenait de les respecter. En outre et surtout, l'asservissement à une grande puissance étrangère était le juste châtiment des fautes accumulées de génération en génération. Yahvé n'abandonnait point son peuple, mais il lui imposait, pour un temps, une épreuve douloureuse qu'il fallait supporter avec humilité et qui produirait des résultats sains et vivifiants. Persuadé que le dessein de Dieu était de régénérer son peuple après l'avoir fait passer par l'humiliation, Jérémie regardait avec confiance vers un avenir meilleur. Il prêchait à ses contemporains la résignation et la patience, il leur déconseillait toute tentative d'insurrection. Il prévoyait d'ailleurs quelles seraient les déplorables conséquences qu'entraînerait un essai de rébellion; il en entrevoyait l'inévitable insuccès, et il redoutait à juste

titre les mesures de répression qui ne manqueraient pas d'être prises à l'égard des révoltés. Il savait que les promesses de l'Egypte étaient trompeuses et qu'au jour décisif Juda se verrait abandonné à ses faibles ressources.

§ **192**. Tous les efforts du prophète furent inutiles. Ses contemporains s'imaginaient que Jérusalem était intangible et que le temple constituait pour eux un palladium d'une efficacité souveraine. L'infortune des déportés de 597 aurait dû leur servir d'avertissement: ne s'exposaient-ils pas à encourir un sort tout semblable? Bien loin d'interpréter ainsi cet événement, ils y voyaient au contraire une preuve de leur propre supériorité, et Jérémie doit combattre leurs illusions par sa parabole des deux paniers de figues (**24**). Des prophètes contribuaient à entretenir les plus chimériques espoirs: d'après eux, le roi déporté Jéconias et ses compagnons d'exil ne tarderaient pas à rentrer à Jérusalem et le joug de Babylone serait brisé (**28** 4). Des émissaires, venus de la part de plusieurs rois voisins (**27** 3) poussaient secrètement Sédécias à la révolte. Les déportés eux-mêmes, établis en Babylonie, écoutaient la voix des faux prophètes, se contentaient d'installations provisoires et refusaient de fonder des colonies stables, assurés qu'ils étaient de leur très prochain retour en Judée (**29**). Dans toutes ces circonstances et dans bien d'autres encore, Jérémie seul sur la brèche tint fermement tête à tous ces éléments de trouble et de ruine. Il résista en face aux faux prophètes, il agit sur la volonté chancelante de Sédécias, il écrivit une lettre aux déportés, il combattit la fausse sécurité et les espoirs mensongers, il prêcha la repentance et la conversion, seuls moyens de rentrer en grâce et d'obtenir, au temps voulu de Dieu, l'affranchissement du joug étranger.

Sédécias, influencé par ses conseillers et cédant à la pression générale, finit par rompre en visière à son redoutable suzerain. Le siège de Jérusalem commença et se poursuivit au travers de maintes péripéties. Pour Jérémie, ce fut le signal d'une activité redoublée ; pour ses ennemis, ce fut l'occasion de chercher à se défaire de lui, d'abord en l'emprisonnant, puis en attentant à sa vie. Il n'échappa que par

l'intervention imprévue d'un eunuque éthiopien et grâce au respect mêlé de crainte que, malgré tout, Sédécias ressentait à son égard. Après de longs mois d'investissement, le dénouement prédit par Jérémie s'accomplit. La ville fut prise, saccagée et rasée, les principaux habitants furent massacrés ou déportés, Sédécias eut les yeux crevés et fut emmené à Babylone, le royaume de Juda cessa d'exister. Transformé en province du vaste empire babylonien, le pays eut pour premier gouverneur un Juif de haute naissance et d'une grande valeur personnelle, Guedalia, dont le père, Achikam, avait été jadis le protecteur de Jérémie (**26** 24). Guedalia ne manqua pas de recourir aux conseils du vieux prophète et le garda auprès de lui. Malheureusement à peine la tranquillité et un bien-être relatif commençaient-ils à régner dans la province par les soins de son habile et intègre administrateur que celui-ci tomba victime d'une intrigue haineuse. Sa mort causa une panique générale ; redoutant que la colère du roi de Babylone frappât indistinctement les innocents et les coupables, de nombreux Juifs se résolurent à émigrer en Egypte. Jérémie qu'ils consultèrent eut beau les dissuader au nom de l'Eternel de donner suite à ce projet : ils persistèrent et l'entraînèrent avec eux, ainsi que Baruc. Arrivé dans ce pays, le prophète poursuivit encore son ministère parmi ses compagnons d'exil. Puis sa voix cessa de se faire entendre, sans que nous sachions, ainsi qu'il a été dit plus haut, dans quelles circonstances la mort est venue l'atteindre.

§ **193.** Le livre de Jérémie peut se diviser en cinq parties d'inégale grandeur. La première, qui comprend à elle seule la moitié du recueil, se compose des ch. **1-25** et renferme essentiellement des discours prophétiques, auxquels viennent seulement se mêler de loin en loin quelques éléments narratifs. Dans la seconde partie (**26-29**), c'est au contraire à une collection de récits biographiques que nous avons affaire. Avec la troisième partie (**30-33**) nous rentrons dans les prophéties et avec la quatrième (**34-45**) nous sommes de nouveau sur le terrain des narrations. La cinquième et dernière partie (**46-51**) est exclusivement consacrée aux oracles relatifs aux peuples étrangers. Enfin, le livre se termine par un

ch. **52** qui reproduit, sous forme d'appendice, la page finale du livre des Rois.

Première partie : 1-25.

Cette série de chapitres ne se partage pas en quelques divisions nettement distinctes. Pour en faire l'analyse, il faut se résigner à la morceler en un grand nombre de subdivisions, dont plusieurs n'ont qu'une faible étendue.

1re subdivision : 1.

Ce chapitre commence par une suscription générale (1) suivie (2) d'une phrase destinée à introduire le récit de la vocation ; une adjonction ultérieure (3) a pour but de compléter le verset précédent et de constituer une indication applicable à l'ensemble du ministère prophétique de Jérémie. Après ce préambule le prophète rapporte, à la première personne, l'appel qui lui fut adressé d'en haut, la résistance qu'il y opposa en alléguant sa jeunesse, et les promesses par lesquelles l'Eternel le fortifia (4-10). Ces données sont complétées (17-19) par d'autres exhortations, accompagnées des encouragements les plus formels. En outre il vient s'y joindre (11-16) la mention très brève de deux visions, que certains commentateurs estiment être sans rapport historique avec la vocation du prophète et n'avoir été insérées ici que d'une façon artificielle. Nous les considérons au contraire comme étroitement liées à leur contexte et parfaitement adaptées aux premiers débuts du jeune prophète dans l'accomplissement de sa mission : elles sont destinées l'une à lui rappeler sans cesse la fidélité de Dieu et à le préserver du découragement, l'autre à lui montrer l'imminence du châtiment et à le mettre en garde contre un optimisme illusoire.

2me subdivision : 2-6.

§ **194.** Ce discours, d'une étendue considérable, appartient certainement à la première moitié du ministère de Jérémie, c'est-à-dire au règne de Josias. Il a dû figurer dans le rouleau écrit sous dictée par Baruc en 604-603. On peut y dis-

cerner quatre développements successifs d'une même pensée, qui est le péché du peuple et le châtiment qu'il a mérité.

La première de ces prédications comprend le ch. **2** ; elle reproche à la maison d'Israël son abandon de l'Eternel et son attachement aux idoles (voir en particulier au v. 13 l'image célèbre de la source d'eau vive et des citernes crevassées). Dieu reproche également à son peuple d'aller constamment chercher du secours soit en Egypte, soit en Assyrie (18-19), et de solliciter la protection des vaines divinités de bois et de pierre (27-28). Malgré des protestations d'innocence (23, 35) Israël est coupable et n'échappera pas au châtiment.

Le second de ces développements oratoires nous est parvenu brisé en deux fragments (**3** 1-5 et **3** 19-**4** 2); en les rapprochant nous pouvons reconstituer la prédication dans son ensemble. L'image qu'elle emploie est celle du mariage: Israël, épouse infidèle, a dû être répudiée, mais, protestant de sa repentance (4-5, 19), elle a sollicité son pardon; puis, l'ayant obtenu, elle est retombée dans ses anciens égarements. L'Eternel n'en est pas moins prêt à pardonner encore (22, **4** 1-2), si les coupables reviennent à lui sincèrement.

La troisième prédication (**3** 6-18), intercalée au milieu de la précédente, met en scène « l'infidèle Israël » et « la perfide Juda », sa sœur, toutes deux épouses de Yahvé, toutes deux adultères ; la culpabilité de Juda paraît même plus grande que celle d'Israël. L'Eternel les invite à reconnaître leur iniquité (13, 14), et, dans sa miséricorde, leur promet leur rétablissement dans le pays de leurs pères.

Enfin, dans la quatrième prédication, la plus longue et la plus précise (**4** 3-**6** 30), le prophète décrit l'invasion prochaine d'un ennemi terrible venant du nord. A son approche, il invite encore une fois les hommes de Juda à la repentance, et emploie à ce propos l'image caractéristique de la circoncision du cœur (**4** 3-4). Il décrit ensuite la puissance irrésistible du dévastateur qu'il compare à un lion (7) et à un vent brûlant (11-12). Le pays entier sera ravagé (27), les villes abandonnées. Cette calamité est due à l'iniquité du peuple : il n'est pas dans Jérusalem « un seul homme qui pratique la justice » (**5** 1 ss.). Ils ont beau dédaigner les prophètes et les menaces

de l'Eternel (12-13), ils n'échapperont pas au désastre (14). Suit la description de l'envahisseur (15 ss.). Puis le prédicateur revient à la peinture des péchés d'Israël (20-31). Au ch. **6**, il présente un tableau encore plus saisissant du malheur venant du septentrion et qui va fondre sur Jérusalem; c'est la juste punition des abominations qui se commettent (13-15) et de l'endurcissement qui méconnaît les appels de Dieu (16-17). L'Eternel n'a que faire des holocaustes et des sacrifices qu'on lui offre (20). Récapitulant toutes les menaces qui précèdent, la péroraison du discours (22-30) décrit la nation que Dieu a rejetée et qui succombe sous les coups du dévastateur. Notons toutefois que nulle part la destruction de Jérusalem et du peuple juif n'est présentée comme complète et définitive, l'espoir d'un avenir meilleur n'est jamais totalement écarté. Une allusion positive est faite à la déportation prochaine (**5** 19).

Cette quatrième prédication se distingue des trois précédentes par la forme spéciale qu'elle attribue au châtiment. Les trois premières en parlaient en termes vagues; celle-ci au contraire l'incarne dans un ennemi redoutable venant du nord. Cette différence est assez marquée pour nous permettre de conclure qu'un certain temps s'est écoulé et que des faits nouveaux se sont produits entre la date des trois premiers discours et celle du quatrième. La question de savoir quel est l'envahisseur septentrional décrit par le prophète a reçu deux réponses différentes. Pour les uns, ce sont les Scythes qui, au dire d'Hérodote, quittèrent leur pays, sur la rive nord de la mer Noire, vers l'époque même dont nous parlons, et dont les hordes, détruisant tout sur leur passage, se répandirent dans l'Asie occidentale et pénétrèrent jusqu'à la frontière d'Egypte. Certains détails du tableau tracé par Jérémie paraissent s'appliquer à eux d'une façon très remarquable. Toutefois les affirmations d'Hérodote sur ce sujet soulèvent certaines difficultés; il n'est point prouvé que l'invasion des Scythes ait pris des proportions aussi considérables que le dit l'historien grec, et aucun indice ne permet de supposer que le territoire de Juda ait été menacé par eux. Aussi nous rangeons-nous de préférence à l'autre interprétation, d'après laquelle l'ennemi venant du nord, anonyme parce

qu'il était superflu de le désigner autrement et que son nom était dans toutes les bouches, n'est autre que la grande puissance babylonienne. Il y a d'ailleurs, dans la peinture qui en est faite, des traits qui paraissent lui être tout spécialement applicables. Au cours des dernières années du règne de Josias, on avait pu voir, tandis que l'Assyrie déclinait et perdait son prestige et son autorité, un jeune empire s'élever et grandir en Babylonie. Nabopolassar en était le roi. Bientôt Ninive allait succomber sous ses coups et l'Egypte à son tour devrait se retirer des provinces conquises sur sol asiatique, cédant la place au vainqueur de Karkémisch. C'est à Nébucadnetsar et à son armée que pensait, à notre avis, le prophète Jérémie en composant le discours que nous avons étudié.

Le même danger avait déjà été signalé par lui (**1** 13-15). « C'est du nord, lui avait dit l'Eternel, que la calamité se répandra sur tous les habitants du pays. » Le fléau menaçant qui s'est dressé à l'horizon pour Jérémie et pour ses contemporains, c'est Babylone, et il n'y a pas lieu d'admettre à cet égard une oscillation dans la pensée du prophète. Il ne faut pas davantage s'arrêter à une objection qu'on pourrait essayer de tirer de la situation respective de la Babylonie et de la Palestine au point de vue géographique. Sans doute la première n'est pas au nord de l'autre ; mais les habitants de Jérusalem ne regardaient pas la carte de l'Asie. Ils savaient bien que les armées conquérantes d'Assur et de Babel arrivaient chez eux du nord. Signalons enfin une solution intermédiaire du problème, d'après laquelle Jérémie, au moment où il a prononcé le discours des ch. **4-6**, aurait eu en vue les Scythes ; mais plus tard, quand sous Jéhojakim il rédigea ses prophéties antérieures, il aurait tacitement appliqué aux Babyloniens ce qui en premier lieu se rapportait à d'autres. Cette substitution serait à coup sûr bien extraordinaire, et l'on doit, me semble-t-il, y regarder à deux fois avant d'imputer à un prophète comme Jérémie un procédé aussi discutable.

3me subdivision : 7-9, 10 17-25.

§ **195**. Le discours contenu dans ces chapitres a été prononcé dans des circonstances particulièrement propres à en fixer le souvenir dans la mémoire du prophète [1]. Poussé par la volonté divine, il s'était placé à l'entrée du parvis pour prêcher la repentance : « Réformez vos voies et vos œuvres et je vous laisserai demeurer dans ce lieu », disait l'Eternel (**7** 3) à ceux qui, aveuglés, méconnaissaient la nécessité d'une réforme et s'imaginaient que l'existence même du temple était pour eux une sauvegarde absolument efficace. Jérémie stigmatise la duplicité, consciente ou inconsciente, avec laquelle les mêmes hommes, tout en commettant péché sur péché, accomplissent les actes extérieurs du culte et croient être en règle avec Dieu : ils transforment ainsi son temple en une caverne de brigands (11). Yahvé les renvoie à Silo, l'antique sanctuaire depuis longtemps abandonné et tombé en ruines, et annonce qu'un sort semblable attend Jérusalem (12-15). En présence de l'idolâtrie de ses habitants qui adorent la « reine des cieux », il défend au prophète d'intercéder pour eux (16-20). Indigné de voir qu'on multiplie les holocaustes et les sacrifices, il déclare n'avoir donné à Israël aucun commandement à cet égard lors de la sortie d'Egypte et s'être borné à lui dire : « Ecoutez ma voix et je serai votre Dieu et vous serez mon peuple. Marchez dans toutes les voies que je vous prescris afin que vous soyez heureux » (20-23). Mais ses ordres et ses avertissements n'ont point été écoutés (24-28) ; aussi rejettera-t-il les coupables (29-34) ; les tombes mêmes des ancêtres seront violées (**8** 1-3). Le peuple s'obstine dans la désobéissance, ses chefs l'encouragent (4-13). Soudain la panique les atteint, l'ennemi arrive « du côté de Dan », c'est-à-dire du nord (14-17). Le prophète ressent douloureusement les malheurs de son peuple, causés par sa méchanceté (**8** 18-**9** 10). Il annonce la ruine de Jérusalem et des villes de Juda, et la dispersion de leurs habitants (11-16) ; cet événe-

[1] A propos du ch. **26**, qui est en corrélation étroite avec **7** ss., nous traiterons la question de date. Nous pouvons dire ici en deux mots qu'il s'agit des tout premiers temps du règne de Jéhojakim (608).

ment lui apparaît sous l'image d'un convoi funèbre où les pleureuses font entendre leurs complaintes (17-22). La suite du discours se trouve dans **10** 17-25 qui décrit encore une fois la calamité dont Jérusalem est frappée, « le grand tumulte qui vient du nord pour réduire les villes de Juda en un désert » (22).

La fin du ch. **9** contient encore deux petits morceaux détachés, qui sont incontestablement des paroles de Jérémie, mais sans rapport avec le discours précédent. L'un (23-24) est le passage célèbre qui invite le sage, le fort et le riche à ne point se glorifier, le seul véritable motif de glorification étant la connaissance de l'Eternel. L'autre (25-26) enveloppe dans une même menace tous les peuples incirconcis, y compris Israël dont le cœur n'est pas circoncis. Il est difficile, ou pour mieux dire impossible, d'expliquer pourquoi ces deux fragments ont été intercalés ici; ils n'en doivent pas moins, surtout le premier, être comptés parmi les paroles importantes et significatives du livre de Jérémie.

4me subdivision : 10 1-16.

L'Eternel et les faux dieux, tel est le sujet que traite d'une façon magistrale et incisive cette page du livre de Jérémie. Elle forme un tout bien délimité et ne se relie aucunement à ce qui précède et à ce qui suit. Même pour celui qui la lit dans une traduction, et à plus forte raison pour l'hébraïsant, elle apparaît très différente à divers égards des prophéties authentiques de Jérémie, et c'est avec le Second Esaïe qu'elle offre de frappantes ressemblances. Il faut donc, selon toute apparence, l'envisager comme l'œuvre d'un prophète inconnu, appartenant sans doute à la période exilique. A coup sûr, si elle était de Jérémie, elle ne déparerait à aucun degré le recueil de ses œuvres, ni pour la pensée, ni pour la forme. Elle fait ressortir avec éloquence le contraste entre les idoles de néant et le Dieu tout-puissant. Les v. 8-10, quoiqu'ils manquent dans les Septante, n'en font pas moins partie intégrante de ce petit poème. Il en est autrement du v. 11, qui offre la particularité bizarre d'être en araméen (comp. plus haut, p. 17) et qui s'interpose entre les v. 10 et 12 de façon à

rompre le fil du discours ; il doit être considéré comme une interpolation tardive, qui se trouve, il est vrai, déjà dans la version alexandrine. C'est sans doute une réflexion écrite en marge par un lecteur et qui a pénétré indûment dans le texte.

5me subdivision : 11-12.

§ **196.** Les premiers versets du ch. **11** (1-8) pourraient fort bien être le plus ancien de tous les discours conservés dans le livre de Jérémie. Ils semblent se rapporter à l'époque même de la réforme de 621, contiennent des allusions précises au texte du Deutéronome (comp. 3-5 avec Deut. **27** 26, etc.) et feraient volontiers l'effet d'une prédication prononcée par Jérémie pour seconder les efforts de Josias [1]. Mais si le prophète a tenu à perpétuer le souvenir de cette activité qu'il avait jadis déployée aux débuts d'un mouvement plein de promesses, c'est pour y joindre immédiatement d'autres paroles qui reflètent ses expériences ultérieures. Il constate (9-14) l'incurable endurcissement de la maison de Juda et par conséquent l'avortement de ses espérances. Aussi le malheur va-t-il fondre sur Jérusalem et sur les villes de Juda, sur le temple lui-même (15-17). Ce morceau, où il est question de Baal et d'idoles innombrables, ne peut guère avoir été composé qu'après la mort de Josias. Dans les versets suivants (18-23) Jérémie se plaint de la malveillance de son entourage : ses concitoyens, les gens d'Anathoth, veulent lui fermer la bouche et le menacent de mort s'il ne renonce à parler au nom de l'Eternel. Le prophète remet sa cause à Yahvé et annonce le châtiment de ses ennemis. Une fois engagé sur ce terrain personnel, il entreprend (**12** 1-6) de débattre avec Dieu le problème, toujours actuel et toujours insoluble, de la prospérité du méchant et de la souffrance du juste, en en faisant l'application à sa propre situation. L'Eternel lui fait comprendre qu'il doit marcher par la foi et supporter pa-

[1] Certains commentateurs ont même cru discerner dans ce passage les traces d'une tournée de prédications que Jérémie aurait faite dans les villes de Juda pour recommander chaleureusement la réforme de Josias et l'acceptation du « livre de la Loi ». Cette supposition est fort ingénieuse, mais des plus invraisemblables.

tiemment les épreuves qui lui sont envoyées. Ces deux péricopes sont les premières que nous rencontrions — bien entendu, le récit de la vocation (**1**) étant mis à part, — dans lesquelles la personnalité du prophète se dessine avec netteté ; la suite du livre renferme encore bon nombre de passages du même genre, en sorte que Jérémie nous laisse en quelque mesure lire dans son âme et faire connaissance avec ses sentiments, ses luttes intérieures, ses victoires, parfois même ses défaillances.

La suite du discours (**12** 7-17) est sans lien avec ce qui précède immédiatement ; le prophète y revient sur le thème des menaces formulées plus haut (**11** 11-12). Il décrit, sous l'image d'un champ envahi par les bêtes fauves, la dévastation du pays de Juda, en proie aux incursions hostiles de « tous ses méchants voisins » (14). La fin du morceau (16) laisse entrevoir dans l'avenir la conversion de ces peuples et la bénédiction de l'Eternel reposant sur eux.

6me subdivision : 13.

Le prophète est invité à accomplir une action symbolique. Après avoir porté une ceinture de lin, il la cache au bord d'un cours d'eau [1], et la retrouve, au bout de quelque temps, gâtée et impropre à tout usage (1-7). L'explication de cette parabole en action se trouve dans les versets suivants (8-11). L'Eternel s'était attaché son peuple « comme la ceinture s'attache aux reins d'un homme ». Ce lien étroit n'a point empêché l'infidélité de se produire ; aussi le châtiment ne tardera-t-il pas. Cette même perspective menaçante est exprimée dans la péricope suivante (12-14) par une autre image, celle des vases remplis de vin. Toutefois, après avoir annoncé la destruction des coupables, le prophète (15-17) adresse

[1] Le texte massorétique, suivi par toutes les traductions, voit dans ce cours d'eau l'Euphrate, ce qui rendrait inexécutable le mandat confié à Jérémie. Comment en effet se représenter le prophète faisant deux voyages de Palestine en Mésopotamie ? Quels auraient pu, en outre, être les spectateurs, les témoins de cet acte ? Il s'agit bien plutôt, croyons-nous, de la source appelée encore de nos jours Aïn-Fara, qui coule dans les rochers à une heure environ à l'est d'Anathoth.

un dernier appel à la repentance. S'il n'est point écouté, la déportation s'accomplira. Cette pensée sert de transition au passage suivant (18-22), qui met en scène le roi et la reine-mère [1], auxquels le prophète annonce l'invasion des Babyloniens (« ceux qui viennent du nord ») et la déportation de leurs sujets. Enfin (23-27) la catastrophe à venir est présentée comme due à l'endurcissement irrémédiable du peuple de Jérusalem, aussi incapable de réformer sa conduite que l'Ethiopien de changer sa peau ou le léopard ses taches.

7me subdivision : 14-17 18.

§ **197**. Ce discours appartient, comme la plupart des morceaux que nous venons d'analyser, au règne de Jéhojakim. Il a pour point de départ (**14** 1-6) la description d'une sécheresse qui plonge le pays dans le deuil. Le prophète la fait suivre d'une confession des péchés d'Israël et d'un appel qu'il adresse aux compassions divines (7-9). Un dialogue s'engage entre Dieu et son serviteur. L'Eternel constate (10-12) les crimes de son peuple [2], et interdit à Jérémie d'intercéder en sa faveur : il n'aura égard ni aux prières, ni aux jeûnes, ni aux sacrifices. Jérémie insiste pourtant : les coupables sont les prophètes qui entretiennent une fausse sécurité (13). L'Eternel condamne ces prophètes de mensonge, qui périront avec ceux qu'ils ont séduits (14-18). Malgré la défense, Jérémie reprend son intercession (19-22). Mais l'Eternel lui répond que les prières de Moïse et de Samuel eux-mêmes seraient inefficaces, la culpabilité étant si grande et le châtiment si fermement résolu (**15** 1-3). L'origine de tout ce mal est imputé au roi Manassé dans un passage (4b), qui est considéré par plusieurs commentateurs comme une interpolation. La péricope suivante renouvelle la peinture des calamités qui fondront sur Jérusalem (5-9).

Déjà dès le début de ce discours Jérémie s'est mis en avant

[1] Il s'agit sans doute de Jéconias et de sa mère Nehuschta (597) ; comp. II Rois **24** 8, 12, 15, Jér. **22** 26, **29** 2.

[2] C'est à tort que la version Segond introduit au v. 10 la notion d'attachement ; le sens du passage est celui que donnent Ostervald, la Bible annotée, etc. : « il ne prend point plaisir en eux ».

à plus d'une reprise, cherchant à agir en faveur de son peuple. La seconde moitié du ch. **15** nous fait assister d'encore plus près au drame intime qui se passe dans son âme. Las de rencontrer sans cesse l'opposition et la malveillance dans l'accomplissement de sa tâche, il se laisse aller au découragement, il maudit sa naissance (10) et, implorant l'intervention de l'Eternel, il le somme, avec une sainte hardiesse, de ne point tromper son attente (15-18). Des deux réponses que Dieu lui adresse, la première (11-14) est malheureusement d'une interprétation si difficile qu'on n'en peut guère démêler le sens. La seconde (19-21), en revanche, énonce avec précision les conditions auxquelles le prophète doit se soumettre pour être le mandataire de Dieu: alors il pourra compter sur l'appui d'en haut envers et contre tous. Ce passage est considéré à juste titre comme ayant une importance de premier ordre: il définit ce qu'était pour un Jérémie le ministère prophétique.

Le début du ch. **16** est encore en rapport avec la personnalité de Jérémie. Celui-ci reçoit l'ordre de ne point prendre de femme : le mariage et la paternité lui sont interdits. A ce propos, il fait un tableau douloureux des maux qui fondront sur toutes les familles (2-9). Le v 9 est la répétition de **7** 34, et se retrouve dans **25** 10 et **33** 11, avec des variantes. La péricope 10-13 représente les coupables demandant à l'Eternel pourquoi il les menace de si grands malheurs, et Dieu leur reprochant leur endurcissement et les vouant à la déportation. Les v. 14-15 sont un emprunt fait à **23** 7-8 ; leur place naturelle n'est point au ch. **16.** Les v. 16-18 font suite au v. 13 ; les envahisseurs surgiront en grand nombre pour châtier les infidèles. L'Eternel signalera sa supériorité sur les faux dieux en châtiant les idolâtres (**16** 19-**17** 4). Là se termine à proprement parler le discours qui commence avec le ch. **14.** Il est suivi de quatre morceaux détachés, dont le premier (5-8) renferme l'antithèse célèbre entre ceux qui se confient dans l'homme et ceux qui se confient en l'Eternel. Le second (9-11) et le troisième (12-13) glorifient l'Eternel. Enfin le dernier (14-18) est une prière de Jérémie, exprimant son obéissance et ses espérances.

8me subdivision : 17 19-27.

L'observation du sabbat fait le sujet de cette exhortation; le salut de Jérusalem est mis en rapport direct avec la sanctification du jour du repos. Cette attitude est surprenante de la part de Jérémie, qui nulle part ailleurs ne mentionne le sabbat et qui n'attache aucune importance à l'accomplissement des prescriptions rituelles et cérémonielles. Aussi bon nombre de critiques contestent-ils que ce morceau puisse être authentique. Il faut pourtant reconnaître que la forme de ce discours présente les plus frappantes analogies avec les prophéties de Jérémie : les mots qui y sont employés et les tournures de langage rentrent tout à fait dans les expressions familières à notre prophète. Quelque difficulté qu'il y ait à concilier le sabbatisme de ce passage avec le spiritualisme habituel de Jérémie, il nous semble qu'on ne peut le considérer comme inauthentique sans s'exposer à l'accusation de trancher la question à priori. Si l'on tenait absolument, pour des raisons de critique interne, à récuser Jérémie comme auteur de ce morceau, la seule ressource serait d'y voir un pastiche extrêmement habile, œuvre d'un Juif postérieur profondément attaché aux observances légales et qui aurait réussi à imiter le style du prophète.

9me subdivision : 18-20.

§ **198.** Le prophète rapporte successivement deux actions symboliques, l'une et l'autre en corrélation avec l'industrie du potier (**18** 1-17, **19** 1-**20** 6); à chacune d'elles il rattache l'expression des sentiments qu'il éprouve en accomplissant sa tâche au milieu de l'hostilité générale (**18** 18-23, **20** 7-18).

La première action symbolique est accomplie par le potier, qui, sous les yeux du prophète, change la destination du vase auquel il travaille. Le sens de ce symbole est que l'Eternel, lui aussi, peut modifier ses plans selon les changements survenus dans la conduite de ses créatures. Il fait entendre à Juda un appel énergique à la repentance, mais c'est en vain : l'endurcissement persiste. A ce propos Jérémie rappelle le souvenir des complots tramés contre lui par ses ennemis. Non

seulement il implore la délivrance, mais il lance à l'adresse de ses persécuteurs et de leurs familles de terribles imprécations.

Dans la seconde action symbolique le prophète est lui-même l'acteur principal. Il brise, en présence de plusieurs témoins, un vase acheté chez le potier et figure ainsi la destruction prochaine de Jérusalem. La scène se passe dans la vallée de Hinnom, fameuse comme théâtre de nombreux actes d'idolâtrie. L'allocution prononcée par Jérémie en cette circonstance présente de frappantes ressemblances avec la péricope **7** 29-34. Après avoir accompli l'action symbolique décrite ci-dessus, Jérémie revient dans le temple où il prophétise également. Un prêtre le fait emprisonner et ne le libère que le lendemain. Jérémie en prend occasion pour prononcer de nouvelles sentences sur Jérusalem et ses habitants. A ce récit viennent s'ajouter deux péricopes où le prophète exhale sa douleur. Il se plaint des souffrances que lui impose son ministère, mais proclame en même temps l'impossibilité où il se trouve d'abandonner la partie : s'il lui arrive d'être tenté de se taire, de ne plus parler au nom de l'Eternel, un feu intérieur le consume et il doit reprendre sa tâche. D'ailleurs il compte sur le secours de Dieu, et ce morceau qui commence par la plainte et le reproche finit comme un hymne de confiance et d'allégresse (7-13). Le morceau suivant (14-18) est tout à fait distinct du précédent et ne lui fait point suite. Il rappelle **15** 10, dont il développe la pensée : Jérémie y maudit le jour où il est né. La note du découragement est la seule qui s'y fasse entendre.

10me subdivision : 21-23 8.

Aucun des textes examinés jusqu'ici ne nous a fait dépasser l'année 597, qui vit la mort de Jéhojakim et la déportation de Jéconias. Le ch. **21** nous transporte plus tard, au temps de Sédécias, et même vers la fin de ce règne (dans sa neuvième année), lorsque l'armée babylonienne investissait Jérusalem. Consulté par le roi, qui a député auprès de lui deux personnages notables, Jérémie (3-7) annonce de la façon la plus péremptoire la funeste issue qu'aura le siège. Décon-

seillant toute résistance, il exhorte à la reddition immédiate (8-10). Un morceau poétique (11-14) réitère la menace proférée contre la maison royale et contre Jérusalem. La péricope suivante (**22** 1-9) reprend le même thème, parfois en termes identiques (comp. **21** 12 et **22** 3). Le prophète y ajoute une série d'oracles, passant en revue plusieurs des rois de son temps. Dans le premier (10-12), il pleure le sort de Schallum (Joachaz), déporté en Egypte. Dans le second (13-19), il fulmine contre Jéhojakim les plus terribles menaces. S'adressant à Jérusalem dans le troisième (20-23), il lui révèle le malheur de tous ses bergers. Le quatrième (24-30) est consacré à Jéconias, voué à la captivité sur la terre étrangère. Enfin, récapitulant tous ces jugements sévères (**23** 1-2) à l'adresse des mauvais bergers, il prédit la restauration, l'avènement de bons bergers (3-4), et le règne d'un descendant de David qualifié de « germe juste », qui assurera le salut et la sécurité du peuple; on l'appellera « Yahvé notre justice » (5-6). A cette promesse vient s'ajouter une sanction solennelle (7-8), à savoir la déclaration que la délivrance à venir éclipsera même celle de l'exode. Ces deux versets (7-8), qui sont ici admirablement à leur place, sont les mêmes que nous avons vus intercalés sans raison apparente dans **16** 14-15. D'autre part les v. 5-6 se retrouveront plus loin (**33** 15-16).

11me subdivision : 23 9-40.

Aux anathèmes contre les rois succède un réquisitoire contre les faux prophètes, auteurs responsables de l'impiété régnante. Leurs paroles sont mensongères, ils promettent l'impunité aux coupables, l'Eternel ne les a point envoyés. Ils ont réussi à discréditer, à force de l'employer faussement, un terme jadis en honneur, celui de *massa*, fréquent dans le livre d'Esaïe[1] (**13** 1, **14** 28, **15** 1, **17** 1, **19** 1, **21** 1, 11, 13, **22** 1, **23** 1; comp. aussi Zach. **9** 1, **12** 1, Mal. **1** 1). Jouant sur le sens de cette expression qui signifie oracle mais qui peut aussi avoir le sens de charge, fardeau, Jérémie retourne contre les faux prophètes leurs prétentions sans fondements.

[1] Voir plus haut, p. 407.

Cette page consacrée aux prophètes mensongers est des plus précieuses pour faire comprendre, par antithèse, le caractère du véritable prophétisme.

12me subdivision : 24.

§ **199.** Deux paniers, dont l'un contient des figues excellentes et l'autre des figues mauvaises, immangeables, figurent aux yeux du prophète les deux fractions du peuple, les déportés de 597 et les Juifs demeurés à Jérusalem. En vain ces derniers s'imaginent-ils valoir mieux que leurs frères ; devant l'Eternel, ils sont sans valeur, et ce sont au contraire les exilés, en Babylonie, que Dieu regarde d'un œil favorable. La même comparaison sera de nouveau employée dans **29** 17. Il est à peine nécessaire de faire observer que le ch. **24** appartient au règne de Sédécias, et probablement à ses premières années. Notons que Jérémie y parle à la première personne, tandis qu'aux ch. **19-20**, **21** et **25** il est parlé de lui à la troisième personne. Au ch. **18** les deux formes alternent.

13me subdivision: 25.

Cette prophétie nous ramène à la quatrième année de Jéhojakim, mémorable comme étant celle où fut livrée la bataille de Karkémisch et marquant en conséquence l'avènement de la suprématie babylonienne[1]. Il faut distinguer dans ce chapitre une introduction (1-14) et un développement poétique (15-38). Quant à la première, son texte apparaît, si l'on compare l'hébreu avec la version grecque, comme ayant été, selon toute vraisemblance, fortement retravaillé et amplifié. Le v. 13 parle du livre de Jérémie comme d'un ouvrage entièrement rédigé et qui semble appartenir déjà au passé. Nous rencontrons dans ce passage le fameux chiffre de 70 ans qui, il importe de le relever, s'applique à la durée de la souveraineté babylonienne, et non point, comme on se l'imagine volontiers, à celle de la « captivité » des Juifs. L'oracle qui suit a pour point de départ un acte symbolique : le pro-

[1] C'est également l'année où Jérémie dicta ses prophéties à Baruc. Voir plus haut p. 463 et plus bas dans l'analyse les ch. **36** et **45**.

phète doit saisir de la main de l'Eternel une coupe pleine de vin et la faire boire à toutes les nations, les unes voisines et bien connues, les autres plus lointaines; en dernier lieu (26b) le roi de Babylone [1] est nommé. A tous ces peuples et à leurs rois le prophète dénonce leur châtiment prochain. Jérusalem doit périr, les autres habitants de la terre succomberont à leur tour

Seconde partie: 26-29.

1re subdivision: 26.

§ 200. Ce chapitre raconte un grave incident survenu dans la carrière de Jérémie au commencement du règne de Jéhojakim. Le fait que ce roi n'y joue aucun rôle actif ne peut guère s'expliquer que par la supposition de son absence : peut-être était-il encore retenu hors de Jérusalem auprès de Néco, auquel il devait sa couronne. Jérémie ayant prêché avec véhémence dans le parvis du temple et menacé ce sanctuaire d'une ruine comparable à celle de Silo, ses auditeurs, prêtres et prophètes en tête, tentèrent de le faire condamner à mort. Mais les chefs du peuple refusèrent de prononcer cette sentence, en rappelant la conduite qu'avaient eue jadis à l'égard du prophète Michée de Moréscheth le roi Ezéchias et ses sujets. La protection d'Achikam, père de celui qui fut plus tard le gouverneur Guedalia, ne fut point inutile à Jérémie. Le danger que celui-ci courut était des plus sérieux, comme le montre le sort d'un autre prophète nommé Urie, qui, pour avoir prophétisé dans le même sens, fut mis à mort par Jéhojakim. La comparaison du ch. **26** avec le ch. **7** dénote entre eux la parenté la plus étroite. Nous avons sans doute au ch. **7**, sous une forme plus complète, la prédication qui souleva contre Jérémie la colère de son auditoire et faillit causer sa perte.

[1] Le texte porte : le roi de Schéschak. Or Schéschak n'est autre que Babel, par suite d'une substitution de lettres, pratiquée d'après un des systèmes cryptographiques affectionnés par les juifs, celui qu'on appelle *atbasch*. Il consiste à remplacer la première lettre de l'alphabet par la dernière, la seconde par l'avant-dernière, etc. Comp. **51** 1, 41. — Cette phrase (26b) passe pour une interpolation aux yeux de nombreux exégètes.

2me subdivision : 27.

La suscription (1) est manifestement erronée : elle parle du règne de Jéhojakim, alors que l'ensemble du récit met en scène le roi Sédécias (voir en particulier 3, 12, 20). Il se peut que l'un de ces deux noms ait été substitué à l'autre par la distraction ou l'inintelligence d'un copiste ; peut-être aussi la suscription tout entière était-elle primitivement placée en tête de quelque autre morceau. Il ne saurait en tout cas y avoir d'hésitation sur l'époque où nous reporte cette narration : le début du chapitre suivant, qui s'y rattache expressément, nous apprend qu'il s'agit de la quatrième année du règne de Sédécias. A ce moment les rois voisins de Juda avaient envoyé à Jérusalem des agents chargés d'entraîner Sédécias dans une révolte générale des vassaux de Babylone contre Nébucadnetsar. Jérémie s'élève avec force contre tout projet de ce genre et accompagne ses paroles d'un acte symbolique : plaçant un joug sur ses épaules, il figure ainsi la soumission due à Babylone d'après la volonté de Dieu. En même temps il met ses auditeurs en garde contre les prophètes mensongers qui rassurent le peuple et le bercent d'illusions. — La conviction que l'empire babylonien est à l'égard de Juda et des pays environnants l'exécuteur des volontés suprêmes de Dieu est si fortement ancrée chez Jérémie que Nébucadnetsar est appelé (6) « le serviteur » de Yahvé.

3me subdivision : 28.

L'épisode décrit dans ce chapitre se rattache étroitement à celui du chapitre précédent et y fait immédiatement suite. En face de Jérémie se dresse un prophète, nommé Hanania, qui fait entendre une prédication conçue dans un tout autre esprit : il annonce que le joug du roi de Babylone va être brisé et que les déportés rentreront à Jérusalem. Une discussion publique s'engage entre les deux prophètes, au cours de laquelle Hanania brise le joug symbolique porté par Jérémie. Celui-ci n'en garde pas moins le dernier mot et prédit à Hanania sa fin prochaine.

4[me] subdivision : 29.

De trompeuses espérances, analogues à celles qu'entretenait Hanania, animaient aussi les déportés en Babylonie. Encouragés dans ce sens par de faux prophètes, ils se refusaient à fonder des établissements stables. Jérémie leur écrivit une lettre pour les exhorter à la patience : il ne leur ôte pas tout espoir de restauration, mais il fixe l'accomplissement de cette promesse à une date encore éloignée, lorsque « soixante-dix ans seront écoulés pour Babylone » (v. 10 ; comp. **25** 11-12). La lettre proprement dite de Jérémie aux déportés se termine avec le v. 20. Elle est suivie d'une menace à l'adresse des deux faux prophètes de la déportation, et d'un sévère avertissement donné à un certain Schemaïa qui, de Babylonie, avait écrit à Jérusalem une lettre réclamant des mesures de répression contre Jérémie.

Les ch. **27-29** offrent une double particularité orthographique. 1° Le nom de Jérémie, ordinairement écrit dans le reste du livre *Yirmeyahou*, se trouve ici sous la forme plus brève *Yirmeya*. — 2° Le roi de Babylone y est désigné (sauf dans **29** 21), contrairement aux autres passages du livre, par la forme fautive Nébucadnetsar au lieu de la forme correcte Nébucadretsar [1].

Troisième partie : 30-33.

§ **201**. Le récit de la vocation de Jérémie rapporte (**1** 10) qu'il a été établi prophète « pour arracher et pour abattre, pour détruire et pour démolir, pour bâtir et pour planter ». Il y a là une double tâche. Les prophéties des ch. **1-25** répondent en somme plutôt à la première partie du programme :

[1] Dans l'usage courant, c'est, comme chacun sait, la forme Nébucadnetsar qui a prévalu, parce qu'elle se trouve dans les Rois, les Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther, Daniel et quelques passages de Jérémie. Le nom véritable, garanti par l'étymologie, par les textes cunéiformes, par la transcription grecque de Strabon (Ναβοκοδρόσορος ; les Septante en revanche ont Ναβουχοδονόσορ) est employé par Ezéchiel et dans la majorité des cas par Jérémie.

elles renferment surtout des reproches et des menaces. La perspective de la restauration n'apparaît que très rarement (**3** 14-18, **23** 3-8; voir en outre **25** 12 et **29** 10-14). Elle occupe en revanche une place prépondérante dans les ch. **30-33** qui constituent la troisième partie du livre.

1re subdivision : 30-31.

Le ch. **30** commence par la mention de l'ordre adressé à Jérémie d'écrire dans un livre « toutes les paroles que l'Eternel lui a dites ». L'absence de toute indication chronologique à ce sujet empêche de discerner clairement la relation qu'il faut établir entre ce passage et celui, très analogue mais plus explicite, du ch. **36**. Toutefois il est plus que probable que les ch. **30** et **31**, qui ne sont pas datés, appartiennent à la même époque que **32** et **33**, c'est-à-dire aux derniers temps du règne de Sédécias. L'ensemble de ces quatre chapitres proviendrait donc d'un moment de la carrière du prophète sensiblement postérieur au règne de Jéhojakim, et leur rédaction constituerait un recueil destiné à faire suite à celui dont parle le ch. **36**. L'activité littéraire de Jérémie s'est donc prolongée longtemps encore, et certains indices font supposer que les ch. **30-33** n'ont reçu leur forme définitive qu'après la ruine de Jérusalem.

Partant de la détresse présente (5-7), le prophète annonce (8-9) l'affranchissement et la reconstitution du royaume. Si les v. 10-11 (qui se trouvent répétés dans **46** 27-28) peuvent être considérés comme authentiques, ils ont une importance capitale, car dans ces quelques mots on discerne la note fondamentale du Second Esaïe. Mais le fait qu'ils manquent dans les Septante inspire de légitimes doutes sur leur provenance et nous empêche de leur attribuer la valeur originale qu'ils possèderaient sans cela. On pourrait les considérer comme une adjonction conçue dans l'esprit d'Es. **40-55**.

La péricope suivante (12-17) reprend le sujet des souffrances actuelles, pour en signaler la cause, à savoir les péchés du peuple, et pour lui annoncer le salut, dont les v. 18-21 font le tableau. Le v 22 manque dans les Septante et n'est peut-être pas original. Les v. 23-24, qui reproduisent **23** 19-20,

sont peut-être aussi le résultat d'une intercalation. Rattaché aux perspectives de 18-21, le début du ch. **31** décrit la paix et la joie de la restauration : Israël, objet de l'amour de son Dieu, sera ramené de sa dispersion et son deuil sera changé en allégresse (1-14). Le v. 15, qui met en scène Rama, contient une allusion à **40** 1, c'est-à-dire au départ des déportés pour l'exil ; les versets suivants décrivent le retour des captifs (16-17), le repentir d'Ephraïm et sa rentrée en grâce (18-22), et la prospérité promise à Juda dans l'avenir (23-25). Le v. 26 interrompt d'une façon énigmatique la peinture du pardon et des bénédictions octroyées à Israël et à Juda. Mais les v 27-30 reviennent au même sujet, et surtout les v. 31-34 ont une importance capitale, car ils tracent les lignes fondamentales de la nouvelle alliance. L'Eternel y ajoute de solennelles déclarations, concernant la perpétuité de ses relations avec Israël (35-37) et le relèvement des murs de Jérusalem (38-40).

Des doutes sérieux ont été émis sur l'authenticité de ces deux chapitres. Quelques critiques n'estiment pas qu'on puisse en attribuer la moindre part à Jérémie. Il faut en effet reconnaître qu'à plusieurs égards leur contenu présente des caractères spéciaux et diffère des discours contenus dans les ch. **1-25**. Mais ces dissemblances ne peuvent-elles pas s'expliquer, si l'on tient compte du fait que Jérémie aurait composé ces prophéties à une époque plus tardive et qu'il y aurait traité un sujet nouveau, la restauration ? Il est indéniable que sur beaucoup de points les ch. **30** et **31** paraissent porter le cachet des œuvres de Jérémie et nous ne pouvons nous résoudre à lui en refuser la paternité. Tout au plus ferions-nous quelques réserves sur **31** 10-14, 35-37, ainsi que sur les passages signalés comme manquant dans les Septante ou empruntés à quelque autre portion du livre de Jérémie.

2me subdivision : 32.

§ **202**. La suscription (1) renferme une indication chronologique précise : il s'agit de la dixième année du règne de Sédécias. Jérémie (2) était enfermé dans la cour de la prison. Le siège de Jérusalem, momentanément abandonné, avait été

repris avec vigueur, et le prophète en prédisait le dénouement. C'est à ce moment que, mis en demeure par un de ses parents d'acheter à Anathoth un champ faisant partie du patrimoine familial, il accéda à cette demande, signa le contrat et paya le prix convenu (6-15). Dans une prière adressée à l'Eternel (16-25) il reconnaît avoir agi sous l'impulsion de Dieu, et lui demande de lui expliquer une situation que par lui-même il ne parvient pas à comprendre. L'Eternel lui répond en présentant (26-35) la ruine de Jérusalem comme causée par l'infidélité de ses habitants et en promettant (36-44) le retour des déportés, le rétablissement du peuple et la conclusion d'une alliance éternelle. L'achat du champ d'Anathoth est un emblème et un gage des bénédictions futures, réservées aux captifs que l'Eternel ramènera.

3me subdivision : 33.

La situation personnelle du prophète est la même qu'au chapitre précédent et les circonstances extérieures n'ont pas changé, sauf que la ruine de la ville est encore plus imminente. La première péricope (2-9) parle de cet événement presque comme s'il était déjà un fait accompli, et s'étend sur les promesses de purification et de bénédiction futures. Les deux petits morceaux suivants (10-11, 12-13) relèvent certains traits du même tableau. Les termes employés font un contraste voulu avec **7** 34, **16** 9, **25** 10.

La seconde moitié du chapitre manque dans les Septante, et pour ce motif, ainsi que pour d'autres raisons, il y a lieu de faire des réserves sur son authenticité. Les v. 14-16 sont la répétition de **23** 5-6, légèrement modifiés et augmentés ; pour eux, il n'y a pas à douter qu'ils procèdent bien de Jérémie. Mais dans les trois péricopes suivantes (17-18, 19-22, 23-26) il faut voir probablement des prophéties composées, à l'imitation de celles de Jérémie, par quelque auteur plus tardif. Les promesses qu'elles renferment sont les unes à l'adresse de la race de David, les autres pour la maison de Lévi. La préoccupation du sacerdoce y tient une place qu'elle n'a nulle part ailleurs dans le livre de Jérémie.

Quatrième partie : 34-45.

§ **203.** Cette série de chapitres est exclusivement consacrée aux narrations. Il est impossible de dire pourquoi ces récits ont été séparés de ceux des ch. **26-29** avec lesquels ils offrent la plus entière ressemblance. On ne peut pas davantage expliquer pourquoi ils ne sont pas placés dans l'ordre chronologique et pourquoi le lecteur est obligé d'aller et venir du règne de Sédécias à celui de Jéhojakim et vice-versa. Il y est constamment parlé de Jérémie à la troisième personne, comme du reste dans **26-29**.

1re subdivision : 34 1-7.

Ce premier morceau a trait au siège de Jérusalem sous Sédécias. La situation qu'il décrit est donc celle de la crise finale, que Jérémie annonce au roi en lui prédisant qu'il ira captif à Babylone et ne mourra pas de mort violente. Il est intéressant de comparer le contenu de ce chapitre avec celui du ch. **21**.

2me subdivision : 34 8-22.

Ce récit se rattache à un fait spécial, survenu au cours du siège, la libération des esclaves hébreux. Cette mesure, prise en conformité d'une disposition jusqu'alors inobservée de la loi deutéronomistique (Deut. **15** 12-18 D)[1], fut rapportée aussitôt qu'une suspension momentanée du siège eut rendu la confiance aux habitants de Jérusalem. Jérémie reproche sévèrement à ses concitoyens ce manque de parole ; il prédit le retour offensif de l'armée babylonienne et son complet triomphe sur Sédécias et ses sujets. Le v. 18 contient une allusion à un rite particulier de sacrifice qui rappelle Gen. **15** 10, 17 JE.

3me subdivision : 35.

De la fin du règne de Sédécias il faut remonter jusqu'à la dernière année du règne de Jéhojakim. Menacée par l'invasion de Nébucadnetsar, la tribu nomade des Récabites a

[1] La loi en question n'est du reste que la reproduction, légèrement amendée, d'un texte plus ancien (Ex. **21** 2-6 E) ; comp. plus haut, p. 108-111.

cherché un asile sous les murs de Jérusalem. Fidèle aux ordres reçus de leur aïeul Jonadab (comp. II Rois **10** 15, 23) ils repoussent victorieusement la tentation à laquelle les soumet Jérémie, et fournissent ainsi au prophète l'occasion de reprocher à ses concitoyens leur infidélité envers Dieu.

4me subdivision: 36.

Il faut retourner encore de quelques années en arrière pour arriver à la quatrième année de Jéhojakim. Nous avons eu l'occasion plus haut (p. 463) d'insister sur l'importance de ce chapitre, qui parle du livre dicté par Jérémie à Baruc et de la lecture qui en est faite dans le temple, puis devant les principaux chefs du peuple, enfin devant le roi. Jéhojakim détruisit le livre, et chercha, mais en vain, à faire saisir Jérémie et Baruc. Ceux-ci prirent un second rouleau et reconstituèrent, en y faisant des additions, le texte de celui que le roi avait brûlé[1].

5me subdivision: 37-43 7.

§ **204**. Nous abordons maintenant une suite de chapitres, formant une narration continue et partant de l'avènement de Sédécias pour aboutir à l'arrivée de Jérémie en Egypte. Le récit passe d'ailleurs sans transition de la première année de Sédécias à la fin de son règne, au moment où le siège de Jérusalem avait été temporairement levé. Jérémie, qui était encore en liberté, fut invité par le roi Sédécias à intercéder auprès de l'Eternel. Il dut répondre aux deux mandataires royaux que tout serait inutile : les Babyloniens reviendraient et prendraient la ville (3-10).

Peu après Jérémie sortit de Jérusalem pour aller dans le

[1] Il faut dans **36** 6 lire « un jour de jeûne », et non pas « le jour du jeûne »; comp. v. 9 et plus haut, p. 131, n. 1. De même, au v. 23, la traduction exacte n'est pas : « Quand Jehudi eut lu trois ou quatre pages, le roi coupa... et jeta... », mais bien plutôt : « Quand Jehudi avait lu trois ou quatre pages, le roi coupait... et jetait... », c'est-à-dire au fur et à mesure que le livre se déroulait. Cette rectification a son importance, car il est utile de relever que Jéhojakim a pris connaissance du recueil tout entier.

pays de Benjamin[1]. Accusé de désertion il fut, malgré ses protestations, saisi et emprisonné (11-16). Dans une entrevue secrète avec le roi, il eut l'occasion de lui annoncer encore une fois son destin, et obtint de lui non pas son élargissement, mais du moins son transfert dans la cour de la prison (17-21). De là il pouvait encore parler au peuple, et le fit de telle manière que les chefs, irrités contre lui, obtinrent du roi l'autorisation de le jeter dans une citerne vide (**38** 1-6). Un eunuque éthiopien intervint en sa faveur et, d'accord avec Sédécias, délivra le prophète, qui fut de nouveau enfermé dans la cour de la prison (7-13). Il eut encore un entretien avec le roi, et ne réussit pas à lui persuader de capituler (14-28).

Le ch. **39** raconte la prise de Jérusalem, la fuite de Sédécias et sa capture, etc. (1-10). Le commandant des troupes babyloniennes, sur l'ordre de son souverain, fit cesser l'emprisonnement de Jérémie et le traita avec égards (11-14). Les versets suivants (15-18) reviennent en arrière et traitent du sort réservé à l'eunuque mentionné au chapitre précédent.

Au début du ch. **40**, nous trouvons une suscription, annonçant une parole de l'Eternel adressée à Jérémie. La suite ne répond pas à ce commencement, il n'y a pas trace dans ce chapitre d'une « parole » de l'Eternel. C'est bien plutôt la continuation du récit des trois chapitres qui précèdent. Nous y voyons Jérémie mis en demeure de choisir s'il veut accompagner les déportés en Babylonie ou demeurer auprès de Guedalia, le nouveau gouverneur de la province de Juda. Le prophète choisit ce second parti (1-6). Autour du gouverneur se groupent bientôt divers chefs militaires judéens, et de nombreux Juifs, émigrés pendant la guerre, rentrent au pays qui recouvre une certaine prospérité (7-12). Malheureusement une intrigue est tramée contre Guedalia par un

[1] Les derniers mots du v. 12 présentent une grande obscurité. La traduction d'Ostervald et surtout celle de Segond sont de nature à rendre suspectes les intentions de Jérémie, et à légitimer l'accusation qu'on lui intenta. Le sens de la phrase en question paraît être plutôt qu'il allait à Anathoth pour y recueillir sa part (de revenu ou d'héritage) au milieu du peuple, c'est-à-dire des autres habitants de la bourgade.

membre de la famille royale, Ismaël; le gouverneur est assassiné, d'autres victimes succombent à leur tour (**40** 13-**41** 10). Les partisans de Guedalia réussissent à délivrer les prisonniers, mais une panique s'empare de tous ces malheureux: redoutant la colère du roi de Babylone, ils se proposent de s'enfuir en Egypte (11-18).

Cependant, avant de se mettre en route, ils consultent Jérémie en promettant de se soumettre à la décision qu'il leur fera connaître (**42** 1-6). Après dix jours d'attente le prophète leur communique la réponse à leur demande: il les exhorte à ne pas quitter le pays (7-22). Mais, irrités de cette solution, les chefs du peuple accusent Jérémie de subir l'influence de Baruc et de trahir leur cause. Ils émigrent en Egypte, entraînant avec eux le prophète et son compagnon (**43** 1-7).

On le voit, la narration se poursuit d'une façon continue du ch. **37** jusqu'ici. C'est l'histoire des événements survenus au cours de deux années environ, celle qui précède et celle qui suit la prise de Jérusalem. C'est donc la période du ministère de Jérémie qui nous est de beaucoup la mieux connue. Ce récit paraît avoir Baruc pour auteur.

6me subdivision: 43 8-13.

Ces quelques versets rapportent une action symbolique, accomplie par Jérémie en Egypte, dans la ville de Daphné (en hébreu Tahpanhès), et figurant l'invasion prochaine de Nébucadnetsar dans ce pays[1].

7me subdivision: 44.

§ **205.** Les Juifs réfugiés en Egypte pratiquant l'idolâtrie, et en particulier l'adoration de « la reine des cieux », Jérémie leur adresse des reproches et des menaces (1-14). Mais ses compatriotes s'obstinent dans leur conduite, en soutenant que leurs malheurs proviennent de ce qu'ils n'ont pas été fidèles à la reine des cieux (15-19). Jérémie au contraire

[1] La tuilerie (ou le four à briques) dont parlent nos versions (v. 9) comme située « à l'entrée de la maison de Pharaon » semble être bien plutôt une cour pavée en briques, ou peut-être simplement une place rectangulaire.

attribue la ruine de Jérusalem à un châtiment envoyé par l'Eternel pour punir l'idolâtrie (20-23), et renouvelle ses avertissements à ses compagnons d'exil (24-30).

8me subdivision : 45.

Ce chapitre, extrêmement bref, contient une parole à la fois de promesse et de menace adressée à Baruc, à l'occasion du fait mentionné dans **36** 4, dans la quatrième année du règne de Jéhojakim. Chronologiquement, ce morceau serait à sa place plus haut, mais le disciple et secrétaire de Jérémie a sans doute voulu réserver pour la fin ce document qui lui était personnel.

Arrivés au terme des morceaux narratifs contenus dans le livre de Jérémie, seconde et quatrième parties, ch. **26-29** et **34-45**, nous allons, pour plus de clarté, les replacer dans leur succession historique au moyen du tableau suivant :

26	1re année de Jéhojakim.
36	4e-5e » » »
45	4e » » »
35	fin du règne de »
37 1-2	1re année de Sédécias.
27-28	4e » » »
29	probablement de la même époque.
34 1-7	9e année de Sédécias (au commencement du siège).
37 3-21 **34** 8-22	10e année de Sédécias (pendt la suspension du siège).
38	10e ou 11e année de Sédécias.
39	11e année de Sédécias.
40-44	après la ruine de Jérusalem.

Cinquième partie : 46-51.

§ **206.** Tous les oracles de Jérémie contre les nations étrangères se trouvent rassemblés ici, avec une suscription spéciale (**46** 1). Certains détails dans les discours concernant Juda et dans les récits relatifs au ministère du prophète nous ont d'ailleurs préparés à connaître cette face de son activité, en le décrivant comme « prophète des nations » (**1** 5),

« établi sur les nations et sur les royaumes » (**1** 10); comp. aussi **18** 7-10, **27** 3-11, **36** 2, et surtout le ch. **25** dans son entier. Ce dernier forme en quelque mesure l'introduction au recueil des prophéties sur les peuples étrangers. Il est daté de la quatrième année de Jéhojakim, en d'autres termes de l'année où la bataille de Karkémisch transforma la situation générale de l'Asie occidentale. Il est assez vraisemblable que les oracles conservés dans les ch. **46-49** ont été composés à cette même époque, à l'exception toutefois de la seconde prophétie contre l'Egypte (**46** 13-26) et de celle qui s'adresse aux Elamites (**49** 34-39). Nous voyons le prophète se tourner successivement vers sept peuples différents, tous voisins de Juda et ayant eu de tout temps avec lui des relations le plus souvent hostiles. A toutes ces nations le prophète parle d'un fléau, envoyé par Dieu, et qui n'est autre que Nébucadnetsar, roi de Babylone.

1re subdivision : 46 (l'Egypte).

Cet oracle se décompose en deux parties ; il serait même plus exact de dire que nous avons ici deux oracles distincts. Le premier (3-12), précédé d'une suscription très précise (2), célèbre, sans nommer Babylone et son roi, la terrible défaite de l'armée égyptienne. La seconde prophétie (13-26), qui prédit à l'Egypte l'invasion d'une armée babylonienne et le triomphe de Nébucadnetsar, doit être considérée comme une œuvre plus tardive du prophète, composée durant son propre séjour en Egypte à la fin de sa vie, et en rapport étroit avec **43** 8-13. A la fin du chapitre (27-28) se trouve un court fragment à l'adresse d'Israël, lequel est simplement la répétition de **30** 10-11, et qui ne se rattache en rien à la prophétie contre l'Egypte. Voir plus haut, p. 487, ce qui concerne cette péricope, qui ne paraît pas être de Jérémie et qui d'ailleurs, si elle était authentique, n'aurait pas de raison de figurer ici.

2me subdivision : 47 (les Philistins).

Jérémie prédit aux Philistins, spécialement à Gaza et à Ascalon, leur destruction par un ennemi venant du nord (2 ; comp. **46** 10, 20, 24), qui n'est pas nommé, mais qui est cer-

tainement le roi de Babylone. Il y a dans cet oracle des réminiscences d'Amos et d'Esaïe. L'indication chronologique de la suscription (1) est obscure.

3me subdivision : 48 (Moab).

Autant le morceau précédent est bref, autant celui-ci est étendu et, pourrions-nous dire, amplifié. C'est une complainte un peu diffuse sur Moab, dont la ruine est imminente. Elle renferme des noms géographiques en nombre très considérable. Les emprunts faits à Es. **15-16** y sont fréquents : voir le v. 5 et surtout 29-38. Le verset terminal (47) énonce en quelques mots une promesse de restauration.

4me subdivision : 49 1-6 (Ammon).

Cette prophétie roule sur la ruine des Ammonites ; le conquérant n'est pas désigné, non plus que dans l'oracle précédent et dans les deux suivants, mais il ne peut s'agir que de l'empire babylonien. Nous rencontrons également ici des expressions empruntées à Amos, et un verset final promettant un rétablissement futur.

5me subdivision : 49 7-22 (Edom).

Les menaces dirigées contre Edom sont analogues à celles des morceaux précédents. Le v. 12 renferme une allusion à l'action symbolique du ch. **25**. L'envahisseur est comparé à un lion (19) et, comme plus haut (**48** 40), à un aigle (22) ; ces deux images s'appliquent à merveille au souverain babylonien. Nous aurons à revenir plus tard, quand nous traiterons du prophète Abdias, sur les rapports de son livre avec Jér. **49** 7-22.

6me subdivision : 49 23-27 (Damas).

Ici encore l'influence d'Amos se fait sentir (27). Le prophète décrit la catastrophe qui fond sur Damas, tandis que ses voisines Hamath et Arpad tremblent.

7me subdivision : 49 28-33 (Kédar et Hatsor).

La suscription (28) mentionne expressément Nébucadnetsar, qui est aussi nommé dans la prophétie même (30), comme

vainqueur de Kédar, des fils de l'Orient et des habitants de Hatsor. Il s'agit des tribus arabes vivant dans la région située à l'orient de la Palestine.

8me subdivision : 49 34-39 (Elam).

Cette prophétie est datée du commencement du règne de Sédécias. L'Eternel va briser Elam, il n'est pas dit par quel moyen. Le dernier verset fait entrevoir un avenir meilleur.

Les prophéties que nous venons de parcourir (**46-49**) ont été et sont encore regardées par plusieurs critiques comme ne pouvant pas être de Jérémie. Ce jugement est pour le moins très exagéré : la plupart des morceaux en cause présentent des caractères qui les rapprochent des œuvres incontestées du prophète et ne sont point indignes de lui. D'autre part, il faut reconnaître que si Jérémie en est l'auteur, il s'y montre, plus que dans le reste de ses prophéties, dépendant de ses devanciers, qu'il imite et qu'il cite abondamment. Mais cette particularité est surtout sensible dans l'oracle sur Moab (**48**), dont nous reparlerons tout à l'heure. Les oracles sur l'Egypte (**46**) sont vigoureux et originaux ; ils s'accordent admirablement avec les circonstances de l'époque. Les ch. **47** et **49** sont, il est vrai, partiellement inspirés d'Amos, mais cette raison est insuffisante pour en refuser la composition à Jérémie. Reste donc le ch. **48**, sur lequel il y a vraisemblablement lieu de faire des réserves. Il semble probable qu'un oracle originaire, analogue par ses dimensions et sa teneur à ceux sur la Philistie, sur Ammon et sur Damas, a été composé par Jérémie sur Moab et plus tard retravaillé, interpolé et amplifié, en partie à l'aide d'emprunts faits à Es. **15-16**.

9me subdivision : 50-51 (Babylone).

§ **207** Aux oracles généralement brefs contre les peuples étrangers succède une prophétie très étendue, dirigée contre Babylone. La suscription l'attribue expressément à Jérémie. Dès le début, elle proclame la chute de Babylone comme étant sur le point de s'accomplir (**50** 2-3, 9-10). En même temps les fils d'Israël et de Juda sont appelés à revenir à

l'Eternel et à rentrer dans leur patrie (4-8). La péricope suivante décrit avec ironie l'effondrement de la puissance babylonienne (11-16). Comme il a frappé jadis le roi d'Assyrie, Yahvé frappera le roi de Babylone et relèvera Israël (17-20). Dans une série de tableaux successifs (21-30, 31-40, 41-46, **51** 1-14) le poète dépeint la catastrophe qui met fin à la puissance babylonienne. Il compare son sort à celui de Sodome et Gomorrhe (**50** 40 ; comp. **49** 18). L'ennemi qui la détruira vient du nord (**50** 3, 9, 41). Une image déjà employée dans **49** 19 se retrouve dans **50** 44 ; comp. aussi **50** 13 avec **49** 17. Quant à **51** 15-19, c'est la répétition pure et simple de **10** 12-16. **51** 20-24 montre en Babylone l'instrument dont Dieu s'est servi, et qu'à son tour il va briser (25-33). Aux v. 34-35 Jérusalem exhale sa plainte et appelle la vengeance sur Babylone. Et la peinture de la ruine de celle-ci recommence (36-46, 47-58) [1].

Cette prophétie est très généralement considérée comme inauthentique. Elle reflète les expériences, les sentiments et les aspirations d'un Juif vivant dans l'exil, longtemps après la destruction de Jérusalem, la déportation de ses habitants et la ruine du temple. Tandis que Jérémie a vu devant lui la longue durée de la suprématie babylonienne et a prêché à ses contemporains la soumission et la patience, le prophète de **50-51** se présente à nous dans une attitude tout autre. Pour lui, la chute de Babylone est imminente ; Israël en revanche touche au terme de ses malheurs et va pouvoir rentrer en possession de ses biens. Aux yeux de Jérémie, le coupable c'est le peuple de Yahvé, et le joug de Babylone doit être supporté comme étant voulu de Dieu. Dans **50-51** au contraire les fautes d'Israël et de Juda sont pardonnées, et c'est Babylone qui a accumulé sur sa propre tête tout un fardeau d'iniquités. On sent d'ailleurs chez l'auteur de cette prophétie, à l'égard de Babylone, une amertume et une animosité qui contrastent singulièrement avec la conduite et les

[1] A deux reprises au cours de cette prophétie, on rencontre des exemples du procédé déjà signalé plus haut (p. 484, n. 1) à propos de **25** 26 : *Schéschak* au lieu de *Babel* (**51** 41) et *Leb-qamay* (c'est-à-dire : « le cœur de mes adversaires ») au lieu de *Kasdim*, les Chaldéens (**51** 1).

sentiments de Jérémie tels qu'ils nous sont connus par ses paroles et par ses actes. Rappelons à ce propos la ligne de conduite qu'il a suivie en présence des penchants à la révolte contre Nébucadnetsar, tels que les ont manifestés Jéhojakim et Sédécias ; citons aussi ses prédications pendant le siège de Jérusalem, sa lettre aux déportés, son conflit avec Hanania ; surtout n'oublions pas le point de vue qu'il a défendu après la ruine de Jérusalem et même après le meurtre de Guedalia. A notre avis, on peut affirmer à bon droit que la prophétie des ch. **50-51** ne rentre pas dans le cadre du ministère de Jérémie. Ce n'est point là une raison d'en méconnaître la valeur. Au contraire, replacée dans son véritable milieu historique, c'est-à-dire vers la fin de l'exil, elle vient grossir le faisceau, si digne d'admiration, que forment Es. **40-55**, **13-14** 23, **21** 1-10.

Il reste à expliquer comment ce morceau, œuvre probable d'un disciple de Jérémie, a pu être inséré dans le recueil des œuvres du prophète et lui être formellement attribué par la suscription de **50** 1. La solution de ce problème paraît être fournie par la péricope **51** 59-64 que nous devons envisager maintenant. Il y est raconté que dans la quatrième année de Sédécias (comp. **27-28**) un seigneur judéen, peut-être le propre frère de Baruc, accompagna son souverain dans un voyage fait à Babylone. Jérémie aurait confié à ce personnage un rouleau, avec le mandat d'en donner lecture en Babylonie, et, par un acte symbolique, de le jeter dans l'Euphrate. Le prophète aurait ainsi confirmé ses déclarations relatives à l'échéance finale mais encore lointaine qu'il avait lui-même assignée à la suprématie babylonienne ; l'achat du champ d'Anathoth serait l'indication de la même espérance. Il n'y a pas lieu, pensons-nous, de mettre en doute l'historicité de cet épisode. Mais le contenu du rouleau n'étant pas indiqué tout au long, il peut être venu plus tard à la pensée d'un lecteur ou d'un copiste de combler cette lacune apparente et regrettable en insérant dans le livre de Jérémie l'oracle contre Babylone des ch. **50-51**, muni à cet effet d'une suscription, et de modifier le v. 60, dans un but facile à comprendre, en y ajoutant, d'une façon quelque peu pléonastique, un dernier membre de phrase.

Le livre de Jérémie porte encore, à la fin de **51** 64, une formule terminale: « Jusqu'ici sont les paroles de Jérémie ». Elle ne s'applique point spécialement aux ch. **50-51**, ni au recueil des prophéties contre les peuples étrangers, mais à l'ensemble de l'ouvrage. C'est donc le pendant et la contre-partie du titre énoncé dans **1** 1.

Appendice narratif: 52.

§ **208.** La circonstance que nous venons de relever suffirait à prouver, à elle seule, que le livre proprement dit de Jérémie se termine avec le ch. **51** et que le ch. **52** n'est qu'un appendice. Cette conclusion est de tous points confirmée par le caractère même de ce dernier morceau, qui reproduit la fin du livre des Rois (II **24** 18-**25** 30 ; voir plus haut, p. 371-372). L'identité de ces deux textes n'est pourtant pas complète. Ils présentent un assez grand nombre de divergences de détail qu'une lecture comparative fait facilement discerner. En outre Jér. **52** renferme (23) un renseignement relatif au temple et plus loin (28-30) des données statistiques sur trois déportations successives, qui font défaut dans le livre des Rois, et qui présentent de l'intérêt en prévenant les exagérations qu'on pourrait être tenté de commettre dans l'évaluation du nombre des déportés[1]. D'autre part, II Rois **25** 22 manque dans le livre de Jérémie, et les versets suivants (23-26) s'y trouvent reproduits, non pas dans le ch. **52**, mais dans **40** 7-9 et **41** 1-2. Les deux textes se retrouvent d'accord (Jér. **52** 31-34 = II Rois **25** 27-30) pour relater un dernier événement. Nous nous bornons à rappeler ici les ressemblances et les différences que présentent les deux documents, et nous nous en référons pour leur explication à ce qui a été dit plus haut.

En résumé, si nous récapitulons les résultats de notre analyse, nous aboutissons pour le livre de Jérémie à une con-

[1] Ces versets 28-30 de Jér. **52** manquent dans les Septante. Serait-ce l'indice du fait qu'ils constituent une adjonction très tardive au texte hébreu de Jérémie? Ainsi s'expliquerait tout naturellement leur absence dans II Rois **25**.

clusion d'ensemble tout autre que celle où nous sommes arrivés à l'égard de celui d'Esaïe. Nous n'avons pas à en attribuer les diverses parties à plusieurs prophètes, distincts les uns des autres et appartenant à des époques diverses. A part quelques rares exceptions sur lesquelles nous allons revenir, nous avons affaire à un seul homme, qui se fait connaître à nous soit par ses propres paroles, soit par les récits pleins de sincérité de son alter ego Baruc. Peut-être, probablement même, la main d'un autre disciple a-t-elle ultérieurement introduit dans le livre quelques remaniements, transpositions, répétitions et adjonctions; dans son ensemble l'ouvrage n'en demeure pas moins le miroir fidèle du ministère accompli par Jérémie. Les morceaux contestés sont, rappelons-le, **10** 1-16, morceau d'une grande beauté et d'une portée considérable, qui, pour le fond et pour la forme, ne rappelle guère Jérémie; puis certains passages — tels **30** 10-11, 22, **31** 10-14, 35-37, **33** 17-26, — et la fameuse péricope sur le sabbat (**17** 19-27); nous avons dit ci-dessus notre sentiment sur ces questions. Rappelons aussi les doutes soulevés par les prophéties contre les nations étrangères, spécialement par le ch. **48**; notons surtout l'oracle contre Babylone (**50-51**) qui est, de tout le livre, la portion la plus probablement inauthentique. Quant au ch. **52**, il n'entre pas en ligne de compte ici, n'étant qu'un appendice occasionnel.

§ **209**. Si le livre de Jérémie soulève, au point de vue de l'authenticité de son contenu, moins de questions que tel autre ouvrage biblique du même genre, il présente en revanche, en ce qui concerne la critique du texte, une particularité remarquable. En effet, la version alexandrine de Jérémie diffère de l'hébreu dans des proportions exceptionnelles. Il est d'autres livres dans l'A. T qui offrent, il est vrai, le même phénomène ; tel est le cas d'Ezéchiel, des Proverbes, de Samuel et des Rois. Dans chacun de ces écrits, la traduction grecque s'écarte souvent et d'une façon notable du texte massorétique ; dans Jérémie le désaccord va plus loin.

Si grande est la différence qu'on a pu très sérieusement poser la question de deux recensions différentes. On s'est demandé si l'original hébreu interprété par les Septante,

d'une part, et le texte adopté par les massorètes, d'autre part, n'étaient pas foncièrement et primitivement distincts, en d'autres termes s'il n'y avait pas eu dès l'origine deux éditions différentes du livre de Jérémie, en sorte que les divergences remonteraient au moins en partie jusqu'au prophète lui-même ou à son secrétaire. Cette hypothèse peut avoir été suggérée inconsciemment par le fait dûment établi que Jérémie et Baruc ont rédigé ensemble deux livres successifs. Mais, pour peu qu'on y réfléchisse, on constatera que le premier rouleau, brûlé par le roi Jéhojakim, ne peut avoir survécu sous aucune forme. Seul le second rouleau a servi de base à toutes les rédactions, copies et traductions ultérieures. En outre, si l'on compare avec soin le Jérémie hébreu et le Jérémie grec, on reconnaît que leurs divergences, quelque nombreuses et importantes qu'elles soient, n'impliquent pas au débût l'existence de deux ouvrages indépendants l'un de l'autre. La supposition de deux textes ou recensions originaires peut donc être mise de côté ; mais il convient d'en retenir au moins ceci, qu'on a été tenté d'y recourir en présence des résultats fournis par la comparaison des deux textes.

A l'extrême opposé, nous rencontrons un autre système d'après lequel les traducteurs grecs seraient seuls responsables des multiples désaccords constatés. Sans doute il est permis de prêter au riche, et l'on sait surabondamment quelles libertés ont été prises dans la traduction des écrits bibliques comme dans celle d'autres ouvrages. Cependant la nature même des divergences signalées dans le cas du livre de Jérémie ne permet pas de les imputer toutes aux traducteurs alexandrins. Tout en leur faisant largement leur part, il faut admettre que le texte hébreu placé entre leurs mains s'écartait très fréquemment et profondément de celui qui nous a été transmis par la tradition massorétique. Il ne faut pas oublier que la version des Septante a vu le jour en Egypte, tandis que la fixation définitive du texte biblique s'est effectuée en Asie. La conclusion qui s'impose est donc celle-ci : le livre de Jérémie a subi, au cours des générations, des remaniements assez considérables pour qu'il se présente actuelle-

ment à nous sous deux formes sensiblement différentes. Mais, et c'est là le point important, ni le texte hébreu ni le texte grec ne peuvent, l'un à l'exclusion de l'autre, prétendre à reproduire le Jérémie primitif. Pour reconstituer celui-ci, il faut utiliser à la fois et concurremment les deux documents jumeaux. Somme toute, la supériorité paraît appartenir à l'hébreu ; en divers points, pourtant, la leçon du grec semble devoir être préférée. Lorsque certains passages ne figurent que dans l'un des textes, il ne faut donner systématiquement raison ni à celui qui les conserve, ni à celui qui les supprime : il faut dans chaque cas peser le pour et le contre. En résumé la tâche du commentateur de Jérémie se trouve accrue en raison des faits que nous venons d'indiquer ; mais ses ressources sont augmentées d'autant et il convient de l'en féliciter.

Exposons maintenant, d'une façon sommaire, en quoi les deux textes se différencient. Celui des Septante est beaucoup plus court. On a calculé qu'il y manque environ 2700 mots de l'hébreu, ce qui fait la huitième partie de l'ouvrage entier. Cette diminution n'est pas obtenue par le retranchement de toute une section du livre, ou d'un chapitre entier ici et là : les morceaux manquants ne sont jamais très étendus, les plus longs ne comptent guère plus d'une demi-douzaine de versets, et encore le nombre de ces péricopes complètement omises par les Alexandrins n'est-il pas très élevé. La brièveté relative du Jérémie des Septante est bien plutôt due à la suppression systématique de certains mots et de certains membres de phrases et à l'omission des qualificatifs, tels que « le roi », « le prophète », ou encore de la formule « ainsi dit l'Eternel [1] ». En additionnant toutes ces abréviations, on arrive à un résultat surprenant. D'un autre côté, il faut noter que parfois, mais rarement, le texte grec renferme des éléments étrangers à l'hébreu. Enfin, il convient d'observer que pour le ch. **52** les Septante ont traduit d'après l'hébreu du livre des Rois et non pas d'après celui de Jérémie.

[1] Cette formule n'a pas été retranchée moins de 64 fois par les Septante. Ceux-ci ont également à 56 reprises éliminé « des armées » dans la locution « l'Eternel des armées ».

La version alexandrine s'écarte encore de l'hébreu à un autre point de vue plus extérieur : les matériaux constitutifs du livre de Jérémie n'y sont pas classés dans le même ordre que dans la Bible hébraïque. La différence porte sur la place assignée aux oracles contre les peuples étrangers (**46-51**). Les Septante les intercalent au milieu du ch. **25** (entre le v. 13 et le v. 15, le v. 14 étant omis), et les disposent dans un ordre différent, comme suit: **25** 1-13, **49** 34-39 (Elam), **46** (Egypte), **50-51** (Babylone), **47** (Philistins), **49** 7-22 (Edom), **49** 1-6 (Ammon), **49** 28-33 (Kédar), **49** 23-27 (Damas), **48** (Moab), **25** 15-38, **26-45**, **52**.

Deux questions se posent à ce propos. La première concerne le groupement des prophéties adressées aux nations étrangères qui, comme on l'a vu, sont ordonnées tout autrement que dans l'hébreu. Lequel des deux arrangements paraît devoir être préféré ? On peut signaler des avantages de part et d'autre. Le grec commence par les peuples les plus éloignés (Elam, Egypte, Babylone), pour en venir ensuite aux pays plus voisins. L'hébreu, partant du sud (Egypte, puis Philistins), énumère ensuite les trois nations térachites, puis Damas et Kédar, pour finir dans l'Orient lointain avec Elam et Babylone. Il est difficile de proclamer la supériorité de l'un de ces plans sur l'autre ; d'ailleurs le plus rationnel ne serait pas pour cela nécessairement le plan primitif. Si, comme nous l'avons admis, les sept premiers oracles du texte hébreu datent de l'année de la bataille de Karkémisch, avec adjonction ultérieure de la seconde prophétie contre l'Egypte, de celle contre Elam sous Sédécias, enfin du long oracle inauthentique contre Babylone, l'ordre de la Bible hébraïque se légitimerait historiquement mieux que celui des Septante.

Cela dit, passons à la seconde question, relative non plus aux oracles contre les païens et à leur arrangement respectif, mais à l'agencement général du livre, modifié par l'insertion de ces mêmes oracles au milieu du ch. **25**. En faveur de la disposition adoptée par les Septante, on peut faire valoir les deux raisons suivantes. En premier lieu, il est incontestable que le ch. **25** fournit une introduction et une conclusion admirablement appropriées au recueil des prophéties traitant

des nations étrangères. En second lieu, le petit ch. **45**, qui se rapporte à Baruc et se trouve en tout état de cause en dehors de sa place historique, occupe, dans le système alexandrin, le tout dernier rang ; il termine le livre, ce qui cadre fort bien avec le rôle de Baruc comme rédacteur des œuvres de son maître. Enfin, à côté des deux motifs indiqués ci-dessus, on pourrait encore alléguer une présomption tirée du fait que, ni dans le livre d'Esaïe, ni dans celui d'Ezéchiel, les oracles à l'adresse des peuples païens ne sont relégués à la fin du recueil. Toutefois cette argumentation ne serait vraiment valable que dans le cas où les livres prophétiques, et celui de Jérémie en particulier, nous apparaîtraient composés, groupés et ordonnés d'après certaines règles ou certains principes. Or tel n'est point le cas, et ce qui frappe le plus quand on étudie ce sujet, c'est l'absence totale de système. Tel arrangement qui nous paraît plus logique, mieux motivé, risque fort d'être dû à un remaniement raisonné. La question qui nous occupe ici pourrait bien être, en petit, l'analogue de celle que soulève la comparaison de la distribution générale des livres dans la Bible hébraïque et dans la Bible grecque.

§ **210.** Le livre de Jérémie renferme en abondance des éléments narratifs qui forment environ le tiers de l'ouvrage. Celui-ci ne peut donc pas être apprécié comme s'il était exclusivement un recueil de prophéties, accompagnées çà et là de quelques courtes indications historiques. A ce point de vue il diffère sensiblement du livre d'Esaïe, et, comme nous le verrons prochainement, de celui d'Ezéchiel. De plus, les narrations ne sont point directement imputables au prophète lui-même. Elles sont l'œuvre de Baruc, qui s'y fait connaître comme un écrivain agréable et clair, mais dépourvu de puissance et sans grande originalité. Ce qui fait le charme et l'intérêt de ces récits, ce n'est pas tant leur forme, c'est bien plutôt la grande personnalité qu'ils font revivre devant nous. Mais passons du disciple au maître, et venons-en à Jérémie lui-même, envisagé comme prédicateur Au point de vue littéraire, il est certainement inférieur à Esaïe. Il n'y a pas chez lui cette puissance, cette grandeur, cette variété, cette richesse de pensée et de forme, qui caractérisent Esaïe comme orateur

et écrivain et le placent au tout premier rang. La langue que parle Jérémie est aussi moins pure, moins classique que celle de son illustre devancier; l'influence de l'araméen s'y fait déjà sentir. Jérémie dispose, si je puis parler ainsi, d'un instrument moins parfait qu'Esaïe. Si, malgré cela, il produit sur le lecteur une impression profonde, s'il réussit à faire vibrer les cordes les plus diverses, s'il est tour à tour tendre, pathétique, véhément, incisif, si telles de ses pages atteignent le plus haut degré de l'éloquence, c'est qu'il a mis toute son âme dans sa prédication et que cette âme était une âme d'élite. Jérémie est donc un de ces écrivains ou de ces orateurs qu'il n'est guère possible d'apprécier en se plaçant strictement au point de vue littéraire. On ne se surprend pas à se demander s'il a du talent, s'il a du génie, s'il est un poète, un grand poète : on sent qu'il a un cœur et une conscience, qu'il a une mission, une tâche, un but, qu'il est avant tout une vie. On est donc tout naturellement conduit à glisser du terrain littéraire sur le terrain psychologique et religieux. Mais auparavant, il est juste de dire qu'il ne faudrait pas tirer des conséquences extrêmes du parallèle que nous avons esquissé entre Esaïe et Jérémie. On peut être inférieur à un modèle, et posséder pourtant d'incontestables qualités. Il y a chez Jérémie un naturel parfait, une façon pittoresque et captivante de s'exprimer, un choix d'images qui, pour être volontiers empruntées aux circonstances familières de la vie, n'en sont pas moins frappantes : telles la branche d'amandier, la marmite bouillante, la ceinture de lin, la cruche du potier, les deux corbeilles de figues, les citernes crevassées, et tant d'autres. On peut regretter le manque de concision : Jérémie se laisse facilement entraîner à développer sa pensée un peu longuement, ce qui tend à l'affaiblir. Les lois du parallélisme sont moins rigoureusement observées chez lui, et sa manière d'écrire forme en quelque mesure la transition entre le style poétique d'un Esaïe, d'un Osée ou d'un Amos et la prose oratoire et cadencée du Deutéronomiste. Ce dernier paraît avoir exercé sur Jérémie une influence marquée. Peut-être pourrait-on dire que Jérémie est le moins artiste des prophètes hébreux ; mais cela ne

signifie pas que ses œuvres soient dénuées de beauté et de charme. Cela veut dire seulement que, dépréoccupé des règles et des procédés chers aux écrivains, il ne songe pas à la forme et ne se souvient, en tout temps, que du sentiment à exprimer et de l'impression à produire. La valeur des œuvres de Jérémie est donc essentiellement dans sa personnalité.

§ **211**. Jérémie est une nature sensible, et même sensitive. Il n'a rien de contenu et de stoïque. Les impressions qu'il ressent sont profondes et se traduisent immédiatement par des paroles, par des plaintes ou des prières. Il ne se dérobe point aux regards. Il expose candidement, parfois avec une touchante naïveté, les pensées qui l'abordent, les soucis, les regrets, les appréhensions auxquels il est en proie. Il livre tous ses secrets et se donne à connaître sans réserve. Il n'y a, croyons-nous, dans tout l'A. T., aucun autre prophète ou écrivain dont la vie intime se dévoile pour nous comme celle de Jérémie. Celui-ci nous devient familier, non pas seulement parce que nous possédons sur lui maintes précieuses données biographiques, mais aussi et surtout parce que, dans sa prédication, il se donne tout entier et qu'il laisse lire dans le fond même de son cœur. L'élément personnel tient donc la première place dans le livre de Jérémie, et cela bien qu'il s'agisse d'une vie toute de renoncement et de sacrifice : en disant personnel nous sommes à cent lieues de vouloir dire égoïste. Sans doute, le « moi » de Jérémie est fréquemment au premier plan, mais ce n'est pas le moi haïssable de l'homme qui ne songe qu'à soi-même et concentre sur sa personne tous ses soins et tous ses efforts. C'est au contraire le moi qui se dévoue et qui se donne, qui facilement s'accuse et se condamne, s'humilie et se repent. C'est le cœur qui vibre et qui palpite, qui aime et qui souffre. C'est la conscience qui ne transige pas, qui proteste et qui réagit, qui se redresse et s'affirme envers et contre tous, devant Dieu et devant les hommes. On respire, en lisant Jérémie, un parfum bienfaisant de franchise et de sincérité. Ce n'est pas lui qui dissimulerait ses timidités et ses défaillances. Dès le début (**1** 6), faisant le récit de sa vocation, il rapporte sa réponse à l'appel divin : « Ah ! Seigneur Eternel, voici, je ne sais point parler, car je

suis un enfant ». Plus loin, il ne craint pas de prendre pour ainsi dire Dieu à partie, de lui demander raison de la prospérité des méchants (**12** 1 ss.). Ailleurs (**15** 18), il va jusqu'à lui dire : « Tu es donc pour moi comme une source tarie, comme des eaux qui trompent ». Mais, non moins franchement, il nous transmet les paroles d'avertissement sévère et presque de réprimande que Dieu lui adresse (**15** 19). Jérémie nous a également conservé l'écho des plaintes qu'il n'a pu retenir dans ses jours de découragement (**15** 10, **20** 14-18) et de celles que lui ont arrachées les menées de ses ennemis (**11** 18 ss., **18** 18 ss.). Dans un passage remarquable entre tous (**20** 7 ss.) il trace le tableau fidèle de ses angoisses et de ses déchirements ; il lui semble avoir été la victime et pour ainsi dire la dupe de sa vocation. La tentation d'abandonner la lutte a été grande, il a failli y succomber :

> Si j'ai dit : Je ne ferai plus mention de lui,
> Je ne parlerai plus en son nom,
> Il y a eu dans mon cœur comme un feu dévorant
> Qui était renfermé dans mes os.
> Je m'efforçais de le contenir et je ne le pouvais.

Il a donc résisté et persévéré, et, durant plus de quarante années, sa fidélité ne s'est point démentie ; il est resté ferme à son poste, toujours sur la brèche, ne se laissant intimider ni par les menaces, ni par les persécutions, ni par les coups, ni par la prison, ni par la perspective d'une mort cruelle.

§ **212**. C'est, nous l'avons dit, une nature sensitive, impressionnable, sujette aux découragements, que celle de Jérémie. Et c'est ce même homme qui a fourni une longue carrière d'incessant labeur, de luttes héroïques, d'infatigable dévouement. La promesse de son Dieu s'est accomplie : « Voici, je t'établis en ce jour sur tout le pays comme une ville forte, comme une colonne de fer et comme un mur d'airain, contre les rois de Juda, contre ses chefs, contre ses prêtres et contre le peuple du pays. Ils te feront la guerre, mais ils ne te vaincront pas, car je suis avec toi pour te délivrer, dit l'Eternel ». La puissance divine a opéré une merveilleuse transformation. Celui qui, par son tempérament, aurait paru, à vues humaines, peu propre à assumer un rôle

de lutteur, a été rendu capable de poursuivre sa mission jusqu'au bout. A mesure que les difficultés grandissaient et que les haines devenaient plus acharnées, le cœur de Jérémie était fortifié; et s'il passait par des heures de trouble et de faiblesse, il se relevait bientôt, pour reprendre, avec une énergie nouvelle, sa tâche de réformateur et d'intercesseur.

Ce vaillant champion, résistant aux rois comme à la populace, et prêt à affronter le martyre, ce témoin inébranlable de la vérité, ce prédicateur tenace et sévère ne ressemble en rien au portrait de Jérémie tel que le trace l'imagination ou pour mieux dire l'ignorance traditionnelle. De toute sa biographie, qu'on ne connaît pas, et de tout son livre, qu'on ne lit pas, on a retenu un seul fait, qui leur est d'ailleurs étranger : on sait que Jérémie a pleuré. En vain ferons-nous des efforts pour montrer l'inanité de cette conception ; en vain rappellerons-nous qu'elle procède, non pas du livre de Jérémie, mais de celui dit des Lamentations, et du titre de ce dernier plutôt que de son contenu, et encore de ce titre mal traduit et mal compris. Tout sera inutile, et l'on persistera à voir en Jérémie un homme larmoyant, se répandant en doléances, et dont le nom seul éveille l'idée de la monotonie et de l'ennui. Le public continuera à employer le mot jérémiade, que Littré définit « plainte fréquente et importune », et dont il donne l'étymologie comme suit : « Jérémie, à cause des Lamentations de ce prophète ». Pour nous, nous ne nous lasserons point de protester contre cette appréciation et d'en proclamer l'injustice. Elle repose, comme on l'a vu, sur la base la plus fragile et la moins scientifique. Quand nous voudrons nous faire une idée de Jérémie, nous nous fonderons sur autre chose que sur un mot mal interprété et sans rapport direct avec le prophète. Nous nous adresserons à lui-même, nous irons droit à son livre, nous le lirons attentivement. Nous y trouverons, il est vrai, la mention des plaintes du prophète, mais ces plaintes, comme il a été dit plus haut, sont l'expression loyale des sentiments les plus nobles et les plus virils; elles attestent la gravité des crises traversées et rehaussent le prix des victoires remportées. Il y est aussi question de larmes répandues (**9** 1, 18); mais où est

le patriote qui, en présence des malheurs de son peuple et de sa ruine imminente, considèrerait comme une honte ou une faiblesse de s'attendrir ainsi ? Enfin, les discours de Jérémie peuvent avoir été importuns pour ses auditeurs, parce qu'ils leur reprochaient, avec trop de raison et trop de persistance, leur culpabilité et leur aveuglement. En cela, Jérémie a été l'exécuteur fidèle et scrupuleux du mandat que Dieu lui avait conféré. Heureuses les époques qui voïent surgir de semblables prédicateurs ! heureuses surtout celles qui les écoutent !

§ **213**. La carrière de Jérémie, plus que celle de tout autre serviteur de Dieu en Israël, offre de frappantes analogies avec la vie et le ministère de Jésus-Christ, et les préfigure en quelque sorte. A lui aussi on pourrait appliquer le terme d'« homme de douleurs », car c'est au travers des souffrances qu'il a poursuivi jusqu'au bout la tâche qui lui incombait. Et c'est bien là certainement ce qui nous frappe le plus à la lecture de son livre : c'est le spectacle d'une existence consacrée tout entière et sans réserve à l'accomplissement fidèle d'une mission d'en haut. A côté de ce trait dominant, il importe de relever encore quelques autres caractères de la prédication de Jérémie, afin de marquer sa place et de faire ressortir sa valeur dans la théologie de l'A. T

Tout d'abord, si nous le comparons avec Esaïe quant à la manière dont il annonce le châtiment et prêche la repentance, nous constatons un changement considérable, bien compréhensible d'ailleurs en tenant compte de la marche des événements. Les menaces d'Esaïe sont encore à échéance lointaine : le royaume de Juda chancelle, il est ébranlé, mais sa ruine et même son abaissement peuvent encore être conjurés ; le temple de l'Eternel n'est point voué à une profanation et à une destruction certaines. Jérémie au contraire a vécu au moment précis où le dénouement s'approche et se consomme : Juda, privé de son autonomie, est devenu un pays vassal, en attendant qu'une dernière convulsion le réduise à n'être plus qu'une simple province, fraction insignifiante du grand empire babylonien ; Jérusalem et son sanctuaire succombent dans le cataclysme final. Jérémie a traversé cette époque décisive ; il a vu s'effondrer, du moins aux yeux des hommes,

toutes les institutions auxquelles Israël tenait et toutes les espérances dont il se nourrissait. Il a survécu à ce désastre, et sa foi y a survécu avec lui.

Il a compris qu'il pouvait entrer dans les voies de Dieu de transformer ses plans et d'adopter des moyens nouveaux : cette pensée est exprimée d'une façon pittoresque et saisissante dans le passage qui nous montre Jérémie dans l'atelier du potier (**18** 1-10). Du principe ainsi posé il a fait une application de la plus haute portée dans la célèbre prophétie où il trace le tableau de la nouvelle alliance (**31** 31-34). A l'alliance ancienne, violée et tombée en désuétude, il en oppose une autre, infiniment supérieure.

Les termes mêmes qu'emploie Jérémie pour décrire cet avenir meilleur, l'insistance avec laquelle il souligne le salut de « tous, du plus petit jusqu'au plus grand », prouvent, d'accord avec maint autre passage de ses discours, l'importance grandissante que, à partir de Jérémie, le prophétisme attribue à l'individu. On peut dire que désormais la conception des rapports de Dieu avec ses créatures a subi une profonde modification ; la nation, comme ensemble, n'est plus uniquement en cause ; l'individualisme commence à affirmer ses droits. Il est également intéressant de relever combien la notion d'alliance, si familière à quiconque s'occupe de théologie biblique, appartient essentiellement à Jérémie et à son temps. Sans vouloir nier qu'on la rencontre occasionnellement dans des écrits plus anciens, par exemple dans le Yahviste, nous constatons pourtant qu'elle n'apparaît comme terme usuel qu'à partir de Jérémie et du Deutéronomiste. Chez ce dernier, toutefois, les actes extérieurs et les institutions jouent un rôle dans les relations de Yahvé avec son peuple ; cela tient au caractère même d'un document destiné à concilier deux tendances. Jérémie, au contraire, prend à l'égard des formes et des rites l'attitude la plus indifférente, au point qu'il semble les rejeter entièrement. Spiritualiste dans l'âme, il entrevoit, comme point culminant de ses espérances, un temps où la volonté divine deviendra une loi intérieure, gravée dans les cœurs.

CHAPITRE III

Le livre d'Ezéchiel.

§ **214**. Dérivé d'une racine exprimant la notion de force, le nom d'Ezéchiel, *Yekhezqel*, signifie « Dieu est fort » ou « Dieu fortifie ». On ne le rencontre pas fréquemment dans l'A. T ; outre le prophète, il n'est porté que par un prêtre mentionné dans I Chron. **24** 16. Ezéchias est une formation tout à fait parallèle, avec substitution de Yahvé à Dieu (*El*).

Le père d'Ezéchiel se nommait Bouzi (**1** 3). Il nous est tout à fait inconnu[1]. Nous ne pouvons même pas dire si le qualificatif de prêtre, qui suit son nom, se rapporte à lui ou bien à Ezéchiel lui-même.

Ezéchiel était marié (**24** 18) ; sa femme mourut peu avant 586. Nous ignorons s'ils eurent des enfants.

Toute la carrière prophétique d'Ezéchiel s'est écoulée en Babylonie. En effet, il a fait partie des déportés que Nébucadnetsar emmena de Jérusalem en 597 avec le roi Jéconias. C'est donc un contemporain de Jérémie, mais plus jeune : il a commencé son ministère alors que celui de Jérémie durait déjà depuis un tiers de siècle. Leur sphère d'activité a d'ail-

[1] Le judaïsme a parfois voulu identifier Bouzi avec le prophète Jérémie en personne. C'est en effet une théorie rabbinique que, lorsque le père d'un prophète est nommé, ce père doit avoir été, lui aussi, un prophète. En rattachant étymologiquement Bouzi à la racine *baza*, mépriser, on y voit aisément un pseudonyme de Jérémie, « le méprisé ». David Kimkhi lui-même paraît avoir patronné cette interprétation, quelque artificielle et fantaisiste qu'elle soit.

leurs été très différente : Ezéchiel n'a été appelé à travailler que parmi ses compagnons d'exil.

La vocation d'Ezéchiel date de la 5me année de sa déportation[1], c'est-à-dire de l'an 592 (**1** 2). La dernière prophétie datée de son livre (**29** 17) appartient à la 27me année, en sorte que la durée de son ministère a été de vingt-deux ans au moins (592-570). Pendant tout ce temps, Ezéchiel a résidé dans une colonie de Juifs déportés, à Tel-Abib (le monticule des épis), sur les bords d'un cours d'eau nommé le Kebar[2].

§ **215.** Le principal, ou pour mieux dire l'unique événement de cette période, fut la prise de Jérusalem en 586 et sa destruction totale. Il importe de ne point méconnaître ni même amoindrir l'influence que ce fait capital exerça sur Ezéchiel et sur son entourage. On peut dire que cette date partage sa carrière en deux parties distinctes ; il se fit en effet, à la nouvelle de la catastrophe de 586, une révolution ou du moins un changement marqué dans l'âme des déportés et dans leur attitude à l'égard du prophète qui vivait au milieu d'eux. De là résulta pour Ezéchiel lui-même une modification sensible dans les conditions de son activité et dans sa façon de concevoir le présent et l'avenir. Jusqu'à ce que la ruine de Jérusalem eût donné raison à ses prévisions pessimistes, il était l'objet des défiances et des dédains ; on le tenait pour nul et non avenu, on haussait les épaules et on

[1] D'après une autre indication (**1** 1), cette même année était « la 30me », sans que nous puissions déterminer le sens de cette numération. S'agit-il de l'âge du prophète, lequel aurait ainsi été, au moment de sa déportation, dans sa 25me année ? Ce serait la solution la plus simple ; mais les écrivains hébreux n'emploient pas une forme aussi absolue quand il s'agit de l'âge de quelqu'un. D'autres explications ont été proposées : on a voulu compter les trente ans à partir de la réforme de Josias ou de l'avènement de Nabopolassar, père et prédécesseur de Nébucadnetsar. Mais pourquoi ces faits deviendraient-ils le point de départ d'une ère, et surtout quel serait le motif d'en taire la mention ? Le mieux est de reconnaître que cette donnée chronologique demeure inexplicable.

[2] Il s'agit probablement d'un canal, mentionné sous le nom de *Kabarou* dans les inscriptions de l'époque d'Artaxerxès I. C'est à tort qu'on a voulu autrefois y voir le Chaboras, affluent de la rive gauche de l'Euphrate près de Circésium, et dont le nom s'écrit tout différemment en hébreu (II Rois **17** 6, **18** 11, I Chron. **5** 26).

persistait à se bercer d'illusions. Ezéchiel eut à traverser de pénibles années d'isolement spirituel ; ce fut un temps d'adversité, mais aussi de saine et fortifiante discipline. Lorsque l'événement eut justifié ses plus sombres pronostics et que Jérusalem fut tombée pour ne pas se relever, il devint impossible aux exilés de ne pas rendre hommage au prophète, au moins extérieurement. Si le changement, survenu en eux, eût été profond, et qu'il se fût agi d'une conversion réelle, le résultat aurait été excellent et Ezéchiel aurait trouvé un terrain admirable pour continuer son travail. Malheureusement la surface seule fut modifiée, les égards témoignés au prophète ne furent que des apparences ; mieux eût valu pour Ezéchiel avoir à subir une prolongation des railleries, des mépris et des animosités, que de jouir d'une considération factice et de recueillir une approbation de pure forme.

Je m'accuse de n'avoir, dans un ouvrage antérieur [1], mis en lumière que d'une façon insuffisante l'importance majeure des événements de 586 pour l'intelligence du ministère d'Ezéchiel. En poursuivant mes études personnelles et en utilisant les travaux récents, j'ai été conduit à reconnaître qu'il y avait là un défaut dans ma conception d'Ezéchiel.

§ **216.** En revanche, sur d'autres points concernant la personne du prophète et son mode d'action, j'ai été de plus en plus affermi dans mes vues, et j'ai constaté avec satisfaction que, dans leur généralité, les commentaires modernes sur Ezéchiel et les ouvrages historiques et théologiques qui lui sont consacrés se meuvent sur le terrain où je m'étais placé moi-même. Ainsi l'ancienne théorie, soutenue entre autres par Reuss, et d'après laquelle le livre d'Ezéchiel ne serait pas autre chose que « des élucubrations littéraires, le produit d'un travail de cabinet, le fruit du recueillement et de la contemplation », est à l'heure actuelle de plus en plus abandonnée. « Ezéchiel, dit encore Reuss, n'a pas été orateur ; il est écrivain.... Il faudrait fermer les yeux à l'évidence pour arriver à soutenir qu'il ait jamais eu l'occasion de se mêler activement aux affaires, de sortir de sa retraite

[1] *La mission du prophète Ezéchiel,* Lausanne 1891.

pour paraître sur la scène où s'agitaient les passions et où se déroulaient les événements. Si, dans la sphère dont son livre ne parle pas, dans ses rapports avec les déportés, il devait en avoir été autrement, du moins cela ne nous regarde pas ici, et nous pourrons y revenir à une autre occasion. Mais, pour le moment, les anciens, qui sont introduits de temps à autre, ne sont positivement que des comparses, des décors (ch. **20** etc.). L'épouse que l'auteur nous représente mourante, et pour laquelle il n'a pas une larme de regret, n'est pas un être réel, chair et os comme nous, mais, comme celle d'Osée, un hiéroglyphe facile à déchiffrer (ch. **24**). En général, tout ce qui se présente ici comme un fait concret, ou même comme un acte symbolique, porte le cachet de la pure fiction. La prophétie ne parle pas, chez Ezéchiel, par la bouche à l'oreille, mais à l'œil par le pinceau ; l'esprit se fait chair, la rhétorique devient tableau »[1].

Sur tous les sujets qu'il aborde, cet exposé est en contradiction avec les idées modernes sur Ezéchiel, et avec celle que je me fais de ce prophète. Reuss prétend qu'Ezéchiel n'est jamais intervenu dans les affaires de ses compagnons d'exil, ou du moins que son livre ne mentionne aucun fait de ce genre ; il consent bien à admettre que de semblables rapports peuvent avoir existé, mais dans des conditions telles que nous devons forcément les ignorer. Il n'attribue non plus aucune réalité aux anciens du peuple ; leurs entretiens avec Ezéchiel sont à ses yeux purement fictifs. La femme du prophète n'est elle-même qu'un « hiéroglyphe », et, conséquent avec lui-même, Reuss la compare à la femme d'Osée : nous acceptons pleinement cette assimilation, la femme d'Osée étant à notre avis un être réel, un personnage historique et celle d'Ezéchiel également. Les « rapports d'Ezéchiel avec les déportés », bien loin d'être passés sous silence dans son livre, nous paraissent y tenir une place considérable, à tel point que, lorsque le prophète parle « des enfants d'Israël », de « la maison d'Israël » ou de « son peuple », il entend parler des déportés et non pas des Juifs demeurés en Judée. Le

[1] Edouard Reuss : *La Bible, Ancien Testament,* deuxième partie (*Les Prophètes*), Paris 1876, II, p. 10.

but qu'il doit se proposer est de prouver aux déportés, par l'activité qu'il déploiera, « qu'un prophète a surgi au milieu d'eux » (**2** 5, **33** 33).

Quant aux actions symboliques, que Reuss envisage comme des figures de rhétorique, on s'accorde toujours davantage à y voir des faits réels, des actes accomplis sous les yeux des spectateurs afin de les impressionner et de leur donner une leçon de choses. S'il en est, sur le nombre, dont l'exécution soulève de vraies difficultés, il ne faudrait en tout cas pas parler d'impossibilités. Même la réclusion du prophète, astreint à rester étendu dans sa maison pendant un temps prolongé (**4** 4-17), a été mise en rapport avec d'autres passages de son livre, et l'on s'est demandé si de pénibles circonstances de santé ont peut-être fourni au prophète une représentation saisissante des maux infligés à son peuple. Cette supposition, dont Klostermann est l'auteur, a été fort mal accueillie au début par plusieurs, qui lui reprochaient de transformer le prophétisme en un phénomène pathologique. Puis on est revenu de ces exagérations, on a mieux compris le sens et la portée de l'hypothèse, et on a pu la considérer sinon comme démontrée, du moins comme admissible.

La lettre que Jérémie (**29**) adressa aux déportés mentionne deux prophètes qui « prophétisaient le mensonge au nom de l'Eternel », et exerçaient une grande influence sur la conduite de leurs compagnons d'exil. Or, s'il pouvait se rencontrer au milieu des Juifs transportés en Babylonie des hommes prétendant à tort recevoir des révélations de Dieu et prêchant en son nom, n'y a-t-il pas lieu de voir en Ezéchiel un dépositaire authentique de la vérité divine, travaillant dans l'une des colonies formées par ses compatriotes à faire prévaloir les principes religieux et moraux qui lui tenaient à cœur? Son activité, telle que son livre nous la fait connaître, est précisément celle que suppose et réclame la situation des exilés. La façon même dont ceux-ci se trouvent décrits correspond parfaitement aux indications qui nous sont fournies sur leur compte par le livre de Jérémie. En Babylonie, comme à Jérusalem, durant les années qui s'écoulèrent de 597 à 586, on se berça des mêmes illusions, on caressa les mêmes chimères.

Pour les déportés, comme pour les Juifs restés en Palestine, il y avait une espérance, ou mieux une certitude, qui primait tout le reste : Jérusalem devait subsister, sa chute était inconcevable. Mais pour Ezéchiel, comme pour Jérémie, c'était là une utopie, une erreur, une source dangereuse de fausse sécurité ; en réalité, c'étaient les déportés de Babylonie qui constituaient la semence de l'avenir, la ressource d'Israël. Chose étrange, cette conviction était lente à pénétrer dans l'esprit des déportés : quelque réconfortant que dût être pour eux ce point de vue, ils mettaient à le repousser un zèle égal à celui que déployait dans le même sens l'entourage du roi Sédécias à Jérusalem. Ezéchiel rencontrait autour de lui l'indifférence et l'hostilité. La catastrophe de 586 causa naturellement une sensation profonde. Il ne pouvait plus être question de nier l'évidence : Ezéchiel n'avait pas trompé les déportés, « un prophète avait surgi au milieu d'eux ». Alors commence pour lui une phase de crédit et de popularité, au moins en apparence. On va l'entendre, on l'écoute, on trouve qu'il parle bien (**33** 30-33). Mais le prophète aurait tort de croire la bataille gagnée : la réforme qu'il prêche est encore loin de s'accomplir Il faut donc qu'il persévère, sans se laisser abattre par les propos décourageants qu'il entend autour de lui (**37** 11). La vision des ossements desséchés, reprenant vie contre toute espérance, au souffle de l'esprit, a pour but de relever son courage et de le fortifier pour la lutte.

§ **217** Si tel est le portrait d'Ezéchiel, d'après les données de son livre, il est facile de comprendre avec quelle énergie nous repoussons l'assertion qu'Ezéchiel n'a pas été orateur Pour parler ainsi, il faut méconnaître ou travestir les indications qui abondent dans ses écrits et qui nous le montrent en contact incessant avec son entourage. Il semblerait d'ailleurs qu'on ait été conduit à refuser à Ezéchiel un rôle actif comme orateur afin de pouvoir plus sûrement faire de lui un écrivain. Ces deux qualités sont-elles donc incompatibles ? Pour nous, nous nous garderons soigneusement de verser dans l'autre extrême : après avoir reconnu en Ezéchiel un orateur, ou plus exactement un prédicateur, nous nous hâterons d'ajouter qu'il fut également un écrivain. Son livre est

beaucoup plus « composé » que ceux d'Esaïe ou de Jérémie ; on y sent davantage la pensée ordonnatrice, la préoccupation littéraire. Ezéchiel n'a pas laissé à autrui le soin de recueillir le contenu de ses discours, il ne s'en est remis qu'à lui-même et a été, si je puis dire ainsi, son propre Baruc. Aussi son ouvrage se présente-t-il à nous dans un ordre plus satisfaisant et répond-il dans une plus large mesure à l'idée que nous nous faisons d'un semblable recueil. A vrai dire, le plan général de l'œuvre offre encore quelques obscurités ; la distribution des morceaux ne s'explique pas toujours d'une façon naturelle. Mais en somme, comme nous le verrons par l'analyse, une pensée directrice a certainement présidé à l'assemblage et à la disposition des matériaux.

Quelques-uns des morceaux sont datés, et cela d'une façon précise, avec mention non seulement de l'année, mais aussi du mois et du jour. En voici le tableau [1] :

1 1-2	5me année	4me mois	5me jour.
8 1	6me »	6me »	5me »
20 1	7me »	5me »	10me »
24 1	9me »	10me »	10me »
29 1	10me »	10me »	12me »
26 1	11me »	?	1er »
30 20	11me »	1er »	7me »
31 1	11me »	3me »	1er »
33 21	12me »	10me »	5me »
32 1	12me »	12me »	1er »
32 17	12me »	?	15me »
40 1	25me »	(1er) »	10me »
29 17	27me »	1er »	1er »

Il est regrettable que ces données chronologiques soient si inégalement distribuées, et surtout qu'elles ne soient pas plus abondantes. D'après la façon dont elles sont réparties on s'aperçoit à première vue que l'ordonnance du recueil a

[1] Dans **26** 1 et **32** 17 le mois n'est pas indiqué ; dans **40** 1 non plus, mais la mention « au commencement de l'année » autorise à supposer qu'il s'agit du 1er mois. Dans **32** 1 et **33** 21 la version syriaque a : la 11me année, au lieu de : la 12me ; dans **32** 17 les Septante ont : le 1er mois.

dépendu dans une certaine mesure de la succession historique, mais non pas d'une manière rigoureuse et systématique.

Il est impossible de déterminer si l'activité littéraire d'Ezéchiel a commencé dès le début de son ministère prophétique, ou bien s'il s'est mis tardivement à rédiger ses œuvres. La fin de sa carrière nous est d'ailleurs totalement inconnue; rien ne permet de supposer qu'il ait vécu jusqu'en 538 et qu'il ait par conséquent encore été témoin de la chute de Babylone et de l'édit de restauration. Diverses légendes, fort peu dignes de créance, ont été répandues à son sujet. De ce nombre est le récit d'une entrevue d'Ezéchiel avec Pythagore; c'est Clément d'Alexandrie qui rapporte ce bruit, sans y ajouter foi lui-même. La chronologie ne s'y opposerait pas, mais les preuves font totalement défaut. Il ne faut pas davantage attacher d'importance au fait qu'on montrait au moyen âge, près de Bagdad, un prétendu tombeau d'Ezéchiel.

§ **218**. Le livre d'Ezéchiel se divise en quatre parties. La première, qui comprend exactement la moitié de l'ouvrage, soit les ch. **1-24**, est entièrement consacrée à Israël; elle est formée, sinon exclusivement, du moins pour la plus large part, de discours prononcés par Ezéchiel avant la ruine de Jérusalem et de souvenirs personnels du prophète, se rattachant à la même période de son ministère. La seconde partie (**25-32**) contient les prophéties relatives aux peuples étrangers. Dans la troisième (**33-39**) le point de départ est la catastrophe de 586; le prophète y rattache des discours dont la préoccupation dominante est celle de l'avenir d'Israël, tandis que dans les ch. **1-24** le présent et le passé occupaient la première place. La tendance de la troisième partie s'accentue et se précise encore dans la quatrième (**40-48**) qui trace le programme de la restauration, de la reconstruction du temple, de l'organisation future du culte, etc.; tout cet exposé porte le caractère d'une législation, en sorte qu'on l'appelle la Thora d'Ezéchiel, et en même temps il est présenté sous la forme d'une vision.

On le voit, l'ordonnance du livre d'Ezéchiel est simple, et le plan adopté plus méthodique que celui des livres pro-

phétiques examinés précédemment. La principale question qu'il faille encore se poser est celle de la place assignée au groupe des oracles consacrés aux nations païennes. Pourquoi ceux-ci sont-ils réunis dans une division qui sépare les recueils concernant Israël? pourquoi ne sont-ils pas reportés à la fin du livre? La réponse nous paraît fournie par les suscriptions mêmes de ces prophéties, c'est-à-dire par les indications chronologiques qui y sont contenues. Toutes, ou presque toutes, elles appartiennent aux deux ou trois années qui précèdent et suivent immédiatement les événements de 586. Elles figurent donc bien à la place historique qui leur convient, et nous nous trouvons confirmés par là dans l'idée que le livre d'Ezéchiel, au moins dans ses traits essentiels, a été conçu d'après un principe chronologique.

Première partie : 1-24.

1re subdivision: 1-3.

§ **219.** Le récit s'ouvre par une double indication chronologique, dont il a déjà été parlé plus haut. Cette circonstance fait supposer que la suscription actuelle (1-3) est formée de deux éléments distincts, et cette hypothèse est encore corroborée par le fait qu'aux v 2-3 il est parlé d'Ezéchiel à la troisième personne, tandis qu'au v. 1 c'est le prophète qui parle lui-même comme dans toute la suite du livre.

A partir du v. 4 commence la description d'une vision, offrant aux regards d'Ezéchiel le tableau d'une théophanie. Le prophète contemple et dépeint en grand détail quatre êtres d'un aspect extraordinaire, qui, accompagnés de quatre roues couvertes d'yeux, servent de supports au trône du Très-Haut. Sur ce trône se montre, d'une façon à la fois éblouissante et imprécise, « une apparence comme un aspect d'homme » (26) ; « c'était l'aspect de l'apparence de la gloire de Yahvé » (28). Malgré la longueur du morceau consacré à retracer cette vision et la façon circonstanciée dont chaque détail est expliqué, l'impression produite a quelque chose de vague ; on n'arrive à se représenter clairement ni les êtres mystérieux, ailés et à quatre faces, ni la structure des roues

et leur agencement, ni la vision dans son ensemble[1]. Toutefois la lecture de cette page, malgré ses obscurités et son imprécision voulue, n'en produit pas moins un grand effet. A divers égards il est intéressant de la comparer avec le tableau analogue et pourtant si différent qu'Esaïe a esquissé dans le récit de sa vocation (Es. **6**).

Au ch. **2** le prophète entend l'appel divin et reçoit son mandat de prédicateur au milieu des enfants d'Israël, «maison de rébellion ». Un rouleau, couvert d'écriture, lui est présenté, et il s'en nourrit (**2** 8-**3** 3) ; ce symbole figure le message dont il est dorénavant le porteur. Une seconde fois ses instructions lui sont données, puis la vision disparaît. Le prophète demeure seul, sous l'action de l'esprit ; « je m'en allai, dit-il, rempli d'amertume dans l'échauffement de mon esprit, et la main de l'Eternel agissait sur moi avec puissance » (**3** 14). Il arrive ainsi à Tel-Abib, au milieu des déportés, et reste dans le silence pendant sept jours[2]. Au bout de ce temps un nouvel appel lui est adressé (16-21), lui traçant son programme (comp. **33** 7-9) ; la gloire de l'Eternel lui apparaît une seconde fois « dans la plaine » (22-23) ; il reçoit l'ordre de s'enfermer dans sa maison et d'observer un mutisme absolu, sauf quand Dieu aura un message à lui confier (24-27).

2me subdivision : 4-7.

Cette section commence par trois actions symboliques. La première (**4** 1-3) est des plus simples : le prophète trace sur une brique un plan de Jérusalem assiégée, et figure lui-même les assaillants. Il indique par là que Yahvé son maître sera, dans la crise finale, du côté des agresseurs, et non pas avec les défenseurs de la place.

[1] La fameuse vision d'Ezéchiel de Raphaël est une conception grandiose malgré les petites dimensions de la toile; elle est directement inspirée par le texte du prophète, mais ne peut aucunement prétendre à en reproduire strictement les données.

[2] L'arrivée d'Ezéchiel à Tel-Abib n'implique pas nécessairement qu'avant sa vocation il résidât dans une autre localité; il suffit d'admettre qu'au moment où il eut sa première vision il se trouvait dans la solitude, à quelque distance du village.

La seconde action symbolique (4-17) soulève de grandes difficultés. Couché et immobile, le prophète figurera d'abord Israël, puis Juda; pour le premier, il restera ainsi étendu pendant 390 jours[1], pour le second, 40 jours : « un jour pour chaque année ». Sa boisson sera réglée ainsi que sa nourriture, et celle-ci préparée dans des conditions répugnantes. Sur ce dernier point toutefois, le prophète obtient un adoucissement. Ce détail constitue, à côté d'autres motifs, un argument en faveur de ceux qui croient, comme c'est mon cas, à l'accomplissement réel des actes symboliques par les prophètes en général, et par Ezéchiel en particulier. L'exemple qui nous occupe est, il est vrai, l'un de ceux qui soulèvent le plus d'objections. Il ne saurait pourtant être question d'impossibilité, et, dans l'histoire du christianisme et d'autres religions, il n'est pas rare de rencontrer certains personnages qui, par piété, se soumettent à des épreuves analogues.

En troisième lieu (**5** 1-4) le prophète coupe sa chevelure, et symbolise, en livrant ses cheveux au feu, au rasoir, au vent, le sort des habitants de Jérusalem ; il n'en réchappera qu'un faible reste. A ces trois actions, et plus spécialement à la dernière, le prophète rattache un discours de menaces, prédisant la ruine de Jérusalem (5-17). Ce morceau n'a pas l'allure poétique habituelle des prophéties de ce genre.

Il en est autrement des ch. **6** et **7** qui, eux aussi, décrivent la catastrophe prochaine, mais qui emploient pour cela la forme cadencée de la poésie hébraïque. Ces deux oracles ont des suscriptions distinctes. Celui du ch. **6** s'élève contre l'idolâtrie. Le suivant fait un tableau dramatique de la fin imminente, du jour terrible où tous seront frappés, enchaînés, déportés, et le sanctuaire souillé.

Aucun des morceaux contenus dans cette section ne porte une date. Il est probable qu'ils appartiennent aux débuts du ministère d'Ezéchiel, ce qui n'exclut pas la possibilité de certaines retouches ou adjonctions ultérieures.

[1] D'après les Septante : 190 jours ; cette leçon est plus plausible que celle du texte hébreu.

3me subdivision : **8-11**.

§ **220**. Ces quatre chapitres forment un tout, daté de la 6me année (à partir de 597), et contenant le récit d'une vision du prophète. Celui-ci aperçoit une figure humaine, étincelante, qui le saisit et le transporte à Jérusalem, « dans des visions de Dieu ». Là, à l'entrée du temple, il contemple la gloire de l'Eternel, telle qu'il l'a vue et décrite au jour de sa vocation. Mais il voit aussi, à la porte du sanctuaire, « l'idole de la jalousie, qui excite la jalousie de Yahvé » (3). Il voit des représentations variées d'animaux et de reptiles et soixante-dix anciens de Juda occupés à encenser ces idoles. Il voit les femmes juives pleurant le dieu phénicien Thammouz. Il voit, dans le parvis intérieur, une troupe d'environ vingt-cinq hommes se prosterner devant le soleil. Alors (**9**) apparaissent les exécuteurs du châtiment. Ils sont précédés d'un messager qui marque d'un signe spécial ceux qui doivent échapper à la destruction. Celle-ci commence par le sanctuaire et se poursuit dans la ville entière.

Le ch. **10** renouvelle, avec certaines variantes, la description de la gloire de l'Eternel, qu'on a lue au ch. **1**. Les êtres mystérieux qui portent le trône divin sont appelés ici non plus animaux (ou êtres vivants), mais chérubins, et dans l'énumération des quatre visages attribués à chacun d'eux, la face de taureau du ch. **1** est remplacée par une face de chérubin. Tout l'ensemble de l'apparition se met en mouvement sous les regards du prophète et s'arrête sur le seuil de la porte orientale du temple. Près de là, Ezéchiel aperçoit vingt-cinq hommes[1], d'entre lesquels deux lui sont personnellement connus. Ils sont occupés à tramer de funestes projets, confiants dans la place forte inexpugnable qu'est à leurs yeux Jérusalem (**11** 1-4). Animé soudain de l'esprit de l'Eternel, Ezéchiel les apostrophe dans une véhémente prophétie (5-12), par laquelle il leur annonce le jugement : Jérusalem ne sera pas pour eux un rempart efficace. Au même instant, à la consternation du prophète, il voit l'un des me-

[1] Ces vingt-cinq hommes ne paraissent pas être les mêmes que ceux de **8** 16.

neurs tomber mort (13). En réponse à un cri de détresse du prophète Dieu lui fait comprendre (15-21) que l'avenir appartient aux exilés et que ceux-ci, après un temps de dispersion, seront réintégrés dans leur patrie et régénérés (comp. **11** 19-20 avec **36** 26-27). Ensuite les chérubins déploient leurs ailes, la gloire de l'Eternel quitte le temple et Jérusalem, et s'élève du côté de l'orient, vers le sommet du mont des Oliviers. Ezéchiel lui-même voit cesser sa vision et se retrouve en Babylonie, au milieu des déportés.

4me subdivision: 12-14.

L'entourage habituel du prophète — les déportés de Tel-Abib — a déjà été appelé plus haut (**2** 5-8, **3** 9, 26-27) une « maison de rébellion ». Ce terme est repris ici avec une nouvelle insistance [1]: les exilés s'obstinent à ne pas croire à la chute imminente de Jérusalem. Ezéchiel accomplit alors devant eux un acte symbolique : il simule un départ hâtif pour un voyage (**12** 1-7). Puis il explique que cette scène représente le roi Sédécias et les habitants de Jérusalem qui vont être forcés d'émigrer et qui se répandront parmi les nations (8-16). Une autre action symbolique, très brièvement indiquée (17-20), figure la condition misérable à laquelle seront réduits les habitants de Jérusalem. Puis, dans deux nouveaux discours (21-25, 26-28), l'accomplissement assuré et prochain des menaces divines est affirmé, en opposition aux sceptiques qui raillent le prophète de l'Eternel. Ces passages révèlent d'une façon intéressante les obstacles qu'Ezéchiel rencontrait dans l'exercice de son ministère. Le chapitre suivant (**13**) se rattache étroitement au même sujet, en visant plus spécialement les faux prophètes qui, par leurs vaines paroles, entretiennent une fausse sécurité. Une comparaison les montre revêtant de plâtre une muraille, masquant ses fissures aux regards, en sorte qu'au jour de la tempête elle s'écroule [2] (1-16). Ezéchiel s'adresse ensuite (17-23) aux prophétesses

[1] V 2, 3, 9, 25; voir aussi plus bas **17** 12 et **24** 3, et comp. **44** 6.

[2] L'attitude d'Ezéchiel à l'égard de ceux qui rassurent le peuple en disant en tout temps: « Paix! tout va bien! » est tout à fait la même que celle de Jérémie. Voir Jér. **6** 14, **8** 11, **28** 9.

qui, elles aussi, trompent le peuple par des mensonges. A leur sujet également il emploie des images : il les accuse de fabriquer pour leurs dupes des coussinets et des voiles, c'est-à-dire de leur procurer un repos factice et de leur cacher la réalité. Cette polémique nous fait connaître la nature des difficultés que suscitait à Ezéchiel la présence parmi les exilés de quelques prophètes des deux sexes, animés d'un tout autre esprit que le sien. Les anciens du peuple n'en venaient pas moins auprès de lui pour le consulter (**14** 1) : l'Eternel lui manifeste quel genre de réponses il doit leur donner (2-8) et quel sera le châtiment de tout prophète infidèle (9-11). Un dernier morceau (12-23), d'une portée plus générale, indique le seul moyen d'échapper aux jugements de Dieu : la justice. Noé, Daniel et Job sont mentionnés (14, 20) comme ayant été des justes par excellence. Et pourtant, si leur justice les sauvait eux-mêmes, elle ne sauverait pas leur entourage [1] Toutefois, par exception, Dieu, en détruisant Jérusalem, laissera survivre quelques fugitifs, non pas en raison d'une justice qu'ils ne possèdent pas, mais au contraire afin qu'en voyant leur dépravation, on comprenne à quel point le châtiment était mérité.

5me subdivision : 15-17.

§ **221**. Le caractère commun à ces trois chapitres est l'emploi des allégories. Dans le premier d'entre eux (**15**) Israël est comparé à un cep de vigne, voué à la destruction par le feu. Ce passage ne présente qu'une analogie superficielle avec Es. **5** 1-7. Chose curieuse, Ezéchiel ne parle pas du fruit de la vigne ; il insiste en revanche sur le fait que le bois de la vigne est moins propre que d'autres à être travaillé et utilisé. On a l'impression que cette parabole, fort courte du reste (8 versets), n'est qu'un fragment ; elle gagnerait à être plus développée.

On ne portera pas le même jugement sur le chapitre suivant (**16**). Celui-ci, en effet, contient une parabole longue et détaillée. Jérusalem, envisagée comme capitale du royaume de Juda qu'elle représente tout entier, est personnifiée sous

[1] Comp. Jér. **15** 1 et d'autre part Jér. **5** 1 et Gen. **18** 22-33 J.

les traits d'une enfant, cananéenne d'origine, et abandonnée dès sa naissance. Yahvé l'a recueillie, l'a élevée, l'a épousée (1-14). Mais, devenue infidèle, elle s'est prostituée à tout venant (15-34), salariant ses amants au lieu de recevoir leurs dons. Le châtiment des adultères fondra sur elle (35-43) : répudiée, elle deviendra un objet d'horreur. Chacun reconnaîtra en elle la triste émule de ses sœurs, de sa grande sœur Samarie et de sa petite sœur Sodome. Frappées toutes trois et humiliées, elles reviendront un jour à leur premier état (44-58). Le chapitre se termine (59-63) par la magnifique promesse d'une alliance renouvelée, éternelle.

Le sujet de la troisième parabole (**17**) n'est plus la nation, mais son roi. On y voit figurer deux grands aigles, représentant, l'un (3-5, 9) le roi de Babylone, l'autre (7) le roi d'Egypte. Le premier aigle a arraché et transporté au loin le rameau le plus élevé d'un cèdre (le roi Jéconias). Il l'a remplacé par un cep de vigne (Sédécias). Mais celui-ci s'est tourné vers l'Egypte ; aussi l'aigle babylonien le déracinera-t-il. Ce que la première partie du chapitre (1-10) énonce en langage figuré, la péricope suivante (11-21) l'expose sans métaphore. Le parjure de Sédécias lui est énergiquement reproché. Enfin, le discours se termine (22-24) par une promesse : l'Eternel lui-même plantera en Israël un cèdre magnifique.

6me subdivision : 18.

Ezéchiel discute ici un sujet de la plus haute importance. Il part d'une locution proverbiale usitée de son temps et qui est déjà connue par Jér. **31** 29-30 : on se plaisait à attribuer le malheur des fils à l'iniquité de leurs pères. En opposition à cette théorie commode, Ezéchiel expose que le sort de chacun, son salut ou sa condamnation, dépend de sa propre conduite, et il conclut par ces mots : « L'âme qui pèche, c'est celle qui mourra. Le fils ne portera pas l'iniquité de son père, et le père ne portera pas l'iniquité de son fils. La justice du juste sera sur lui, et la méchanceté du méchant sera sur lui » (20).

Avec le verset suivant (21) le prophète aborde une autre

face du même sujet; la plupart des traductions méconnaissent malheureusement l'urgence de pratiquer une division entre les v. 20 et 21. Auparavant, il s'agissait d'un changement religieux et moral survenu d'une génération à la suivante : un fils impie succédant à un père intègre ou vice-versa. Maintenant il va être question d'un semblable changement dans la vie d'un seul et même homme : un méchant se convertit, un juste tombe dans l'infidélité. Le premier sera sauvé, le second condamné. A ceux qui s'écrient que « la voie du Seigneur n'est pas droite », Dieu réplique en leur signalant leurs propres torts. Quant à lui-même : « Ce que je désire, dit-il, est-ce que le méchant meure ? n'est-ce pas qu'il se convertisse et qu'il vive ?.... Pourquoi mourriez-vous, maison d'Israël? Car je ne désire pas la mort de celui qui meurt, dit le Seigneur l'Eternel. Convertissez-vous donc et vivez » (23, 32).

7me subdivision : 19.

Les paraboles recommencent : ce chapitre en contient deux. Il serait naturel qu'il fît immédiatement suite aux ch. **15-17**, et l'on ne comprend pas pourquoi le ch. **18** a été intercalé entre eux. Le ch. **19** forme au reste un seul poème, une « complainte sur les princes d'Israël ». Il les compare en premier lieu à de jeunes lions. L'un (Joachaz) a été capturé et emmené en Egypte; un autre (Jéconias) est captif à Babylone (2-9). Puis, changeant d'image, Ezéchiel reprend le thème du ch. **15** : Israël est un cep de vigne, naguère vigoureux et fécond, mais maintenant arraché du sol, transplanté dans le désert et desséché (10-14).

8me subdivision : 20-22.

§ **222.** Ce morceau commence par une indication chronologique : « la 7me année, le 10me jour du 5me mois.... ». Comme dans **14** 1, quelques anciens du peuple viennent auprès du prophète « pour consulter l'Eternel » (**20** 1). Celui-ci n'accorde pas de réponse à leur question (2-4), mais il leur fait entendre un long et énergique réquisitoire. Il récapitule l'histoire d'Israël dès le séjour en Egypte, rappelant les incessantes infidélités du peuple, son idolâtrie et sa désobéissance

(5-9) ; il s'étend sur la sortie d'Egypte et sur le temps passé au désert (10-26), puis sur la perpétuation des mêmes désordres dans la Terre Promise (27-29), jusqu'à l'époque présente. Cela étant, comment se laisserait-il consulter par eux ? Un jugement sévère, une épuration rigoureuse sont devenus nécessaires (30-38) : ils sont la condition de l'avenir meilleur que Dieu réserve à ceux qui reviendront à lui et le serviront. Il les ramènera dans leur patrie (39-44).

Analogue pour le fond au précédent, le ch. **21** en diffère par la forme. Au lieu d'un discours savamment élaboré et contenant toute une esquisse de l'histoire religieuse d'Israël, nous avons ici des fragments poétiques, tous dirigés contre Jérusalem et décrivant sa destruction prochaine. Le premier la représente comme une forêt que le feu dévastera (1-4). Le second (6-12) montre l'Eternel tirant l'épée pour frapper et convie le prophète à gémir publiquement. Le troisième (13-22) enfin reprend la description de l'épée justicière et exterminatrice. Intercalée (5) entre les deux premiers morceaux se trouve une exclamation du prophète, se plaignant d'être considéré avec dédain comme « un faiseur de paraboles ». Cette plainte demeure sans réponse explicite ; mais le caractère imagé des prophéties suivantes implique qu'Ezéchiel a dû persévérer dans la voie où il était entré, sans se laisser décourager par les moqueries.

La fin du ch. **21** (23-37) emploie également le langage symbolique. Ezéchiel montre le roi de Babylone, arrêté à l'entrée de deux chemins, qui conduisent l'un à Jérusalem, l'autre à Rabbath-Ammon : il consulte le sort pour décider lequel il doit suivre. Le sort désigne Jérusalem qui sera assiégée et qui succombera ; son roi sera détrôné. Quant aux Ammonites, leur tour viendra ensuite et ils seront également frappés.

Au ch. **22** Ezéchiel dresse le tableau des iniquités de Jérusalem : idolâtrie, violence, impureté, calomnie, vénalité, cupidité (1-16). L'Eternel fera passer au creuset toutes ces scories souillées (17-22). Les prophètes, les prêtres, les chefs, le peuple tout entier pratique l'injustice. C'est en vain que l'Eternel cherche parmi eux un homme qui fasse exception ; aussi les consumera-t-il tous (23-31).

9me subdivision : 23.

Le thème de ce chapitre est le même que celui du ch. **16** : la relation de l'Eternel avec son peuple est représentée sous l'image de l'union conjugale. Tandis qu'au ch. **16** Jérusalem figure seule au premier plan et que Samarie n'intervient que d'une façon incidente et tardive (avec Sodome), le ch. **23** met dès le début en scène deux femmes, Ohola, qui est Samarie, et Oholiba, qui est Jérusalem[1]. Toutes deux sont devenues les épouses de Yahvé, mais toutes deux aussi lui ont été infidèles (1-4). Ohola a péché la première et a été sévèrement punie (5-10) ; Oholiba l'a imitée et dépassée, en se livrant aux pires débordements (11-21). C'est pourquoi, à son tour, elle portera la peine de ses crimes (22-35). Récapitulant ses griefs contre les deux coupables (36-42), l'Eternel prononce sur elles un verdict définitif de condamnation (43-49). A la différence du ch. **16**, le ch. **23** ne se termine pas par une promesse de relèvement et de réconciliation.

10me subdivision : 24.

Ce chapitre nous transporte dans la 9me année de la déportation (10me jour du 10me mois). Il renferme deux morceaux distincts mais contemporains. Le premier (1-14) a le caractère d'une parabole, dont le thème a déjà été indiqué plus haut (**11** 3, 11) : Jérusalem y est comparée à une chaudière qui sera vidée et placée sur le bûcher. Le second morceau (15-24) rapporte une action symbolique accomplie par Ezéchiel : sa femme étant morte subitement, il s'abstient, sur l'ordre de l'Eternel, de prendre le deuil ; il sert ainsi de signe à ses compatriotes, en prévision de la ruine prochaine de Jérusalem. En outre, Ezéchiel est averti qu'un fugitif viendra lui apporter la nouvelle de la catastrophe ; alors sa bouche se rouvrira, mais d'ici là il doit demeurer muet (25-27).

[1] Le nom d'Oholiba s'explique aisément ; il signifie : ma tente est en elle. — Ohola est plus difficile à interpréter ; cela veut dire littéralement : sa tente, c'est-à-dire peut-être : elle est sa propre tente (?). — L'*i* et l'*a* d'Oholiba, ainsi que l'*a* d'Ohola, sont des suffixes pronominaux. Voir plus haut, p. 16.

Seconde partie : 25-32.

§ **223**. Les oracles groupés dans cette seconde partie semblent avoir été composés, sinon tous, du moins la plupart, pendant la période de mutisme dont il vient d'être question, tandis qu'Ezéchiel attendait en silence le dénouement du siège de Jérusalem. On peut les répartir en trois subdivisions, la première concernant les quatre peuples voisins immédiats de Juda, la seconde et la troisième, plus étendues, ayant trait l'une aux Phéniciens et l'autre à l'Egypte.

1re subdivision : 25.

Le prophète se tourne successivement vers les Ammonites (2-7), les Moabites[1] (8-11), les Edomites (12-14) et les Philistins (15-17). Par leur structure et leur contenu, ces oracles rappellent les prophéties d'Amos contre les mêmes peuples (**1** 13-15, **2** 1-3, **1** 11-12, 6-8). Le morceau consacré aux fils d'Ammon est plus développé que les trois autres ; le prophète, qui les a déjà mis en cause précédemment (**21** 23-37), les mentionne encore une fois à propos de Moab (10). De ces faits, on pourrait légitimement conclure qu'au temps d'Ezéchiel les Ammonites s'étaient signalés d'une façon particulière par leur haine pour Israël; d'autres textes, en plus grand nombre, font, il est vrai, jouer ce rôle à Edom (voir Ez. **25** 12-14, **35**, Abd. 1-16, Lam. **4** 21-22, Es. **34**, **63** 1-6, Ps. **137** 7). Pour dater cette prophétie, il n'est pas nécessaire d'admettre que la ruine finale de Jérusalem fût déjà consommée. Les paroles du v. 3, relatives à la profanation du sanctuaire de Yahvé et aux Judéens déportés, ainsi que les termes plus généraux employés aux v. 6, 8 et 12, peuvent s'expliquer par la première prise de Jérusalem en 597, dont Ezéchiel avait été le témoin et la victime.

2me subdivision : 26-28.

Ces chapitres renferment plusieurs oracles dirigés contre les Phéniciens, surtout contre Tyr, mais aussi contre Sidon.

[1] On ne s'explique pas que Séir soit ici joint à Moab, tandis que partout ailleurs (voir par exemple Ez. **35**) il est rattaché à Edom.

L'indication chronologique de **26** 1 est incomplète : elle précise l'année (la 11me) et le jour (le 1er), mais le chiffre du mois ne s'est pas conservé. Plusieurs commentateurs affirment que ce mois doit être postérieur au 5me ; en effet, disent-ils, le début de l'oracle qui suit (**26** 2) présuppose que Jérusalem avait déjà succombé et cet événement ne s'est produit (Jér **52** 12, II Rois **25** 8) qu'au 5me mois. Ce calcul, s'il devait être accepté comme juste, devrait encore tenir compte du temps qu'il fallut pour que la nouvelle de la catastrophe arrivât à Ezéchiel. Or, comme nous le verrons à propos de **33** 21, le messager de malheur ne parvint à Tel-Abib que dans la 12me année, le 5me jour du 10me mois. Ainsi, même en admettant le remplacement de la 12me année dans ce passage par la 11me — question sur laquelle nous reviendrons plus loin, — il faudrait restreindre le choix du mois de **26** 1 au 11me ou au 12me. Mais nous croyons, comme nous l'avons déjà dit à propos de **25** 3, 6, 8, 12, que **26** 2 peut parfaitement s'expliquer par les événements de 597 Il ne faut pas perdre de vue que cette première prise de Jérusalem a marqué d'une façon toute spéciale dans la vie d'Ezéchiel, déporté alors en même temps que Jéconias. De plus, il n'est que juste de reconnaître la gravité des conséquences qu'a eues cet événement pour le royaume de Juda et pour l'élite de sa population. Il n'y a donc rien d'extraordinaire dans l'attitude prise par le prophète s'il parle de l'épreuve infligée à Jérusalem en 597 comme ayant motivé une explosion de joie maligne chez les habitants de Tyr.

Le premier oracle contre Tyr (**26**) se compose de quatre péricopes. La première (2-6) est conçue sur le même plan que les oracles précédents contre Ammon, Moab, etc., et rappelle, comme ceux-ci, le prophète Amos (**1** 9-10). Puis vient un second morceau qui, précisant davantage, désigne nominativement Nébucadnetsar[1] comme vainqueur de Tyr, et

[1] Ce passage est le premier du livre d'Ezéchiel où le nom du roi babylonien soit prononcé, quoiqu'il ait été déjà fait mention de lui plus haut à diverses reprises. Ici, comme partout ailleurs dans Ezéchiel (comp. **29** 18-19, **30** 10), le nom de Nébucadnetsar est correctement écrit Nébucadretsar (voir plus haut, p. 486, n. 1).

dépeint son entrée triomphale dans la ville assiégée (7-14). Les deux dernières péricopes (15-18, 19-21) décrivent poétiquement la ruine de Tyr : les témoins de sa destruction seront dans l'épouvante, et sa trace disparaîtra à jamais.

Le second oracle (**27**) n'est pas daté. Il est intitulé « complainte » (*kina*), ce qui, comme nous le verrons à propos du livre des Lamentations, implique une structure métrique spéciale; nous la rencontrons en effet, comme plus haut au ch. **19** (comp. aussi **26** 17-18), au moins dans une partie du chapitre: 3b-9a, 25b-36. Cette complainte célèbre dans sa première partie (3b-9a) la splendeur et l'opulence de Tyr comparée à un navire, et dans sa deuxième (25b-36) le naufrage dont elle est victime, le deuil et l'effroi causés par cette catastrophe. Cette peinture a quelque chose de très dramatique; c'est une des pages les plus remarquables au point de vue poétique que contienne non seulement le livre d'Ezéchiel, mais l'A. T tout entier. Le fragment 9b-25a n'est pas écrit dans le même mètre particulier, et ne doit par conséquent pas être considéré comme faisant originairement partie de la complainte; il renferme une énumération savante et détaillée de tous les peuples qui trafiquaient avec Tyr et des marchandises qu'ils lui fournissaient. Cette composition, qui n'est pas dépourvue de talent, présente un réel intérêt historique et géographique. Mais elle n'est pas à la hauteur de l'élégie grandiose au milieu de laquelle elle se trouve intercalée. Ezéchiel est-il l'auteur de 9b-25a, comme il est incontestablement celui de la complainte? Le morceau porte à coup sûr l'empreinte habituelle de son style et de sa personnalité. Il ne nous paraît pas vraisemblable qu'il faille y voir l'œuvre plus tardive d'un imitateur. Nous pensons qu'il est bien d'Ezéchiel, mais qu'il a été composé après la complainte, et inséré à la place qu'il occupe, à titre de description complémentaire des richesses de Tyr.

Le troisième oracle (**28** 2-10) et le quatrième (12-19) sont adressés non plus à Tyr elle-même, mais à son roi. Le prophète décrit la grandeur et la sagesse de ce souverain, qui, dans son orgueil, se considère comme un dieu (2, 9), et dont la sagesse dépasse celle de « Daniel » (3) : son châtiment ne

tardera pas, il périra par la main des étrangers. Tel est le contenu du troisième oracle ; le quatrième reprend le même thème en en renouvelant la forme. Il dépeint la sagesse et la beauté du roi de Tyr, sa résidence splendide, et le compare à un chérubin (14, 16). Sa chute plongera les peuples dans la stupeur.

Enfin c'est contre Sidon qu'est dirigé le cinquième oracle (20-24), lequel est très bref et demeure dans les généralités.

Un épilogue (25-26) ramène l'attention sur la maison d'Israël, qui est dispersée parmi les nations à l'heure actuelle, mais que l'Eternel rétablira dans son pays pour qu'elle y vive en sécurité. Ces quelques lignes ont une importance particulière: ce n'est point fortuitement qu'elles se trouvent placées au terme d'une série d'oracles dirigés contre les nations voisines d'Israël et coupables de lui avoir constamment témoigné leur hostilité. La pensée du prophète est dominée par la conviction que les destinées des peuples sont régies par une loi supérieure d'équilibre et de compensation. Israël, le premier, a subi la condamnation et traverse une épreuve méritée. Le temps viendra où il sera restauré et où ses ennemis seront à leur tour châtiés.

3me subdivision : 29-32.

§ **224**. Les quatre chapitres que nous abordons sont tous consacrés à l'Egypte ; ils contiennent une série d'oracles, datés pour la plupart. Le premier, appartenant à la 10me année (12me jour du 10me mois), comprend la plus grande partie du ch. **29** (1-16). Pharaon y est comparé à un crocodile, qui va être capturé et jeté à terre. L'épée sévira contre l'Egypte, qui, pendant quarante ans, sera en butte à l'adversité : ses villes seront désertes, ses habitants dispersés au loin. Après ce temps, il y aura bien une restauration, mais sans éclat, et (ce mot de la fin a une signification particulière) « ce royaume ne sera plus pour la maison d'Israël un sujet de confiance ».

L'oracle suivant (**29** 17-21) tire une importance exceptionnelle de la date à laquelle il a été composé et de sa relation avec les oracles contre Tyr. C'est le plus tardif de tous les

morceaux datés du livre d'Ezéchiel. Il est du 1er jour du 1er mois de la 27me année; il est postérieur même à la partie terminale du livre (**40-48**). Et son but est de rectifier les vues énoncées dans les ch. **26-28**. Là Ezéchiel avait prédit de la façon la plus catégorique et décrit à l'avance jusque dans le détail la prise de Tyr par Nébucadnetsar. Or Nébucadnetsar n'a pas réussi à s'emparer de Tyr; il l'a assiégée longuement, pendant treize années consécutives, mais il n'a pu vaincre sa résistance obstinée. Ezéchiel, sur la fin de sa carrière, n'a pu faire autrement que de constater le non-accomplissement de ses prédictions antérieures. Il aurait pu, semble-t-il, détruire ces prophéties, les exclure de son recueil. Peut-être certains théologiens eussent-ils agi ainsi à sa place. Pour lui, il en a jugé autrement; il n'a pas estimé que la valeur et la raison d'être d'une prophétie cessent d'exister parce que les événements extérieurs ont suivi une autre marche. Aussi a-t-il maintenu tels quels dans son livre les oracles contre Tyr. Puis, dans une sorte de post-scriptum, rédigé après bien des années, il a présenté la conquête de l'Egypte par Nébucadnetsar comme la compensation des efforts infructueux de ce roi contre Tyr: « Pour prix du service qu'il a fait contre Tyr, je lui donne le pays d'Egypte». — Il est à peine nécessaire de faire remarquer les conséquences que ce passage entraîne au point de vue de l'interprétation des prophéties bibliques et de leur accomplissement.

Le troisième oracle (**30** 1-19) est sans indication chronologique; il annonce à l'Egypte la venue du «jour de l'Eternel». Il prédit la dévastation du pays par Nébucadnetsar, l'anéantissement des idoles égyptiennes, la prise des villes et la déportation de leurs habitants. Ce morceau est intéressant au point de vue géographique par le grand nombre de localités qu'il mentionne.

Il est suivi d'un court oracle (**30** 20-26) daté de la 11me année (7me jour du 1er mois) et dirigé contre Pharaon. Celui-ci est présenté comme ayant eu un bras cassé, ce qui signifie que sa puissance a subi un amoindrissement. Cet avertissement ayant été inutile, le roi d'Egypte aura les deux bras brisés et succombera devant le roi de Babylone.

Le ch. **31** (cinquième oracle, de la 11me année, 1er jour du 3me mois) s'élève au point de vue poétique à une hauteur beaucoup plus grande que les deux précédents. En termes magnifiques, il dépeint, pour l'instruction de l'Egypte, ce qu'était, naguère encore, la puissance assyrienne, cèdre superbe planté en Eden, dans le jardin de Dieu. Cet arbre immense n'est plus ; le bruit de sa chute a fait trembler les peuples. L'Eternel a châtié son orgueil en « le livrant entre les mains du dieu des nations » (11), c'est-à-dire du roi de Babylone. A l'Egypte de comprendre la leçon : si l'Assyrie a péri, comment subsisterait-elle ?

Tandis que, dans le texte hébreu, le sixième oracle contre l'Egypte (**32** 1-16) est assigné à la 12me année (1er jour du 12me mois), la version syriaque et une partie des manuscrits des Septante lisent : la 11me année. Pour se prononcer entre ces deux leçons il faut tenir compte de **32** 17 et **33** 21 ; réservons donc notre appréciation jusqu'au moment où nous examinerons ces passages. L'oracle de **32** 2-16 est intitulé complainte (2 ; comp. 16), quoiqu'il ne présente pas le mètre élégiaque typique. Le sujet en est Pharaon [1], représenté sous l'image d'un crocodile comme dans **29** 3-5. Pris dans un filet, il sera dévoré. L'épée du roi de Babylone fondra sur l'Egypte qui deviendra une solitude.

Le septième oracle (**32** 17-32) décrit la descente des Egyptiens, roi et sujets, au séjour des morts, et passe en revue, dans un tableau saisissant, les nations qui les y ont devancés : Elam, Méschek, Tubal, Edom, etc. Ce morceau est daté de la 12me année ; le texte hébreu n'indique pas le mois, mais seulement le jour (le 15me). Les Septante indiquent le 1er mois. Les oracles contre l'Egypte paraissant être classés par ordre chronologique, on aboutit, au sujet de **32** 1 et de **32** 17, à l'un ou à l'autre des deux systèmes suivants. Ou bien il faut suivre les données du texte massorétique, maintenir la 12me année au v. 1, et interpréter le mois indéterminé du v. 17 comme étant le même que celui du v. 1, c'est-à-dire le 12me ; les deux oracles auraient ainsi été composés à deux semaines

[1] Le v. 2a qui semble introduire la comparaison avec un « lion des nations » est fort obscur et probablement mutilé.

de distance, et cette solution n'offre rien d'invraisemblable. Ou bien on préférera adopter les leçons des versions susmentionnées, lire la 11me année au v. 1 et le 1er mois au v. 17, ce qui mettrait entre les deux oracles un intervalle de six semaines; cette hypothèse est aussi admissible en soi que la précédente. Toutefois elle se heurterait à une sérieuse difficulté, si nous devions accepter plus loin (**33** 21) la correction approuvée par plusieurs commentateurs et substituer dans ce passage la 11me à la 12me année. En effet, il serait fort improbable qu'Ezéchiel eût composé ces deux oracles contre l'Egypte aussitôt après que la nouvelle de la ruine de Jérusalem lui fut parvenue, nouvelle qui dut exercer une action profonde sur lui et sur son entourage. Il conviendrait, dans ce cas, de se prononcer en faveur du texte hébreu dans **32** 1 et 17. Inversement, et pour la même raison, si nous conservions dans **33** 21 la donnée du texte hébreu, nous serions amené à préférer dans **32** 1 et 17 la leçon des versions. — Il est, au surplus, possible que l'ordre chronologique n'ait pas été observé dans les chapitres concernant l'Egypte et que **32** 17-32 soit antérieur à **32** 1-16.

§ **225**. Avant de terminer l'étude des oracles contre les nations étrangères, nous avons deux observations à présenter. Certains auteurs attachent de l'importance au fait que les peuples mis successivement en cause sont au nombre de sept ; ils estiment que ce chiffre est intentionnel et qu'il a une valeur symbolique. J'avoue éprouver quelques doutes à ce sujet, les parts faites aux sept nations étant si inégales : Ammon et Moab, Edom et les Philistins, additionnés tous quatre, tiennent infiniment moins de place que l'Egypte ou la Phénicie. En outre, dans cette dernière, Sidon ne figure que comme un appendice insignifiant, et pourtant on en a besoin pour reconstituer le nombre sept.

Une question plus importante est celle que soulève le silence d'Ezéchiel par rapport à Babylone, ou, pour parler plus exactement, l'absence de tout oracle dirigé contre elle. Fréquemment en effet le prophète la mentionne, elle et son roi ; mais c'est toujours pour faire valoir ses droits à l'obéissance des peuples soumis à sa loi par la volonté divine, ou

bien pour la présenter comme l'instrument dont Dieu se sert pour châtier. Serait-il vrai qu'Ezéchiel, sujet de Nébucadnetsar et résidant en Babylonie, se fût abstenu par crainte, comme on l'a parfois prétendu, d'élever la voix contre l'autorité dont il relevait ? Rien, à notre avis, ne permet de lui attribuer un tel manque de courage ; la fermeté et la ténacité qu'il a déployées dans l'accomplissement de sa tâche à l'égard de ses compagnons d'exil et en face des faux prophètes ne laissent pas supposer de sa part une faiblesse allant jusqu'à la lâcheté. Si, comme Jérémie du reste, Ezéchiel fait preuve de loyalisme envers la royauté babylonienne, c'est que, pour l'un et l'autre de ces prophètes, il s'agissait en première ligne de faire accepter par leurs compatriotes le joug étranger auquel Dieu lui-même les assujettissait. Un oracle contre Babylone n'a pas plus sa place dans le livre d'Ezéchiel que dans celui de Jérémie. Dans ce dernier par contre on peut voir, dans la lettre de Jérémie aux déportés (**29**), quels sont les conseils et les recommandations du prophète; cette lecture, mieux que toute autre chose, sert à faire comprendre l'attitude adoptée par Ezéchiel. Celui-ci, du reste, s'il ne prédit pas la chute de Babylone comme le fera plus tard avec véhémence le Second Esaïe, n'ouvre pas moins devant Israël des perspectives de restauration, d'affranchissement et de bonheur. Ces promesses, déjà énoncées çà et là dans le cours de la première partie du livre et rappelées occasionnellement dans la seconde, vont abonder dans la troisième et remplir la quatrième tout entière.

Troisième partie : 33-39.

1re subdivision : 33.

§ **226**. Ce chapitre se partage en trois. Les v 1-20 exposent quelle est la tâche du prophète. Ils reprennent l'image de **3** 17 : « Fils d'homme, je t'établis comme sentinelle sur la maison d'Israël », et développent les instructions données à Ezéchiel au moment de sa vocation touchant sa responsabilité. Ce morceau se relie en outre au ch. **18** dont la déclaration capitale (23, 32) se trouve reproduite dans **33** 11 : « Je

suis vivant, dit le Seigneur l'Eternel ! Ce que je désire, ce n'est pas que le méchant meure, c'est qu'il se convertisse et qu'il vive. Revenez, revenez de votre mauvaise voie ! Pourquoi mourriez-vous, maison d'Israël ? » Nous retrouvons encore ici quelques autres pensées déjà exprimées au ch. **18**. Rapprochés l'un de l'autre, ces deux discours constituent ce qu'on a parfois appelé la « théologie pastorale » d'Ezéchiel. Il est naturel qu'au moment d'inaugurer une nouvelle phase de son ministère, à l'occasion du tragique événement qui s'accomplissait à Jérusalem, le prophète ait tenu à rappeler aux autres et à se retracer peut-être à lui-même le tableau de ses devoirs, et à faire en quelque sorte sa profession de foi.

La péricope suivante (21-29) raconte en quelques mots comment Ezéchiel apprit, de la bouche d'un fugitif échappé de Jérusalem, la prise de la ville. Dès la veille, le mutisme forcé du prophète (comp. **24** 27) avait pris fin : il était prêt à annoncer et à commenter les jugements divins. Nous avons eu déjà l'occasion de signaler plus haut l'interprétation que plusieurs exégètes donnent de faits analogues à ceux-ci dans la carrière d'Ezéchiel (comp. **3** 24-27, **4** 4-17) et les inférences qu'on en a tirées quant à certains phénomènes pathologiques auxquels le prophète aurait été sujet.

Les paroles prononcées par Ezéchiel en cette circonstance (24-29) ne s'adressent pas aux déportés ; elles sont destinées à régler définitivement le compte des Juifs demeurés en Palestine et à dissiper leurs prétentions et leurs fausses espérances.

La question chronologique qui se pose à propos du v. 21, et à laquelle il a déjà été fait allusion plus haut (p. 531 et 536), est assez délicate et se présente comme suit. La prise de Jérusalem (II Rois **25** 8, Jér. **52** 12) a eu lieu au 5me mois de la 11me année du règne de Sédécias ; or le compte des années de ce règne concorde exactement avec celui des années de déportation d'Ezéchiel. S'il fallait donc lire dans Ez. **33** 21 avec le texte massorétique « la 12me année, le 5me jour du 10me mois », la nouvelle aurait mis dix-sept mois environ à parvenir de Jérusalem à Tel-Abib. Autrefois, lorsqu'on ignorait la civilisation avancée de cette époque, on trouvait ce

long retard tout naturel, vu la lenteur présumée des communications. Mais on n'ignore plus actuellement le degré de développement qu'avait atteint la culture babylonienne. Aussi se montre-t-on disposé à corriger, avec la version syriaque, la 12me année en 11me : les cinq mois qui resteraient pour le voyage du fugitif seraient plus que suffisants. Il faut remarquer d'ailleurs que, si cet homme avait été entravé dans son trajet, et qu'il eût perdu beaucoup de temps en route, le bruit de l'événement survenu en Judée n'eût pas manqué de le devancer. Les voyageurs modernes qui traversent des régions totalement dénuées de postes, de télégraphes et de chemins de fer sont souvent à même de constater avec quelle rapidité les nouvelles se transmettent jusque dans les localités les plus reculées. Suivant la solution qu'on adoptera, il s'en dégagera des conséquences diverses pour d'autres prophéties d'Ezéchiel ; voir en particulier **26** 1, **32** 1, 17

Une troisième péricope (30-33) termine le ch. **33** ; son importance ne doit pas se mesurer à sa brièveté. Elle trace un tableau, pittoresque pour la forme, et très significatif quant au fond, du rôle joué par Ezéchiel au milieu de ses compatriotes. La scène décrite dans ce passage se passe manifestement après que la catastrophe de 586 a démontré la justesse des prévisions d'Ezéchiel et fermé la bouche à ses contradicteurs. Désormais on ira l'écouter, on ne contestera pas que ses paroles viennent d'en haut, on aura même pour lui des paroles aimables[1] ; mais il ne faut pas qu'il se fasse d'illusions. « Voici, tu es pour eux comme un chanteur agréable, possédant une belle voix et habile dans la musique. Ils écoutent tes paroles, mais ils ne les mettent point en pratique. »

2me subdivision : 34.

§ **227** Le prophète trace un parallèle saisissant entre le passé et l'avenir. Comparant Israël à un troupeau de brebis, il dresse un sévère réquisitoire contre les mauvais bergers, c'est-à-dire les rois, les princes, les chefs politiques[2] qui ont

[1] La fin du v. 31 doit se traduire : « car leur bouche en fait un sujet de flatterie (et non : de moquerie), mais leur cœur se livre à la cupidité ».

[2] Quand l'A. T emploie l'image du berger, ce n'est presque jamais pour

négligé, opprimé et exploité le troupeau (1-10). En conséquence, Dieu reprendra lui-même la conduite de ses brebis et les paîtra avec justice (11-16). Passant sur un terrain de comparaison un peu différent, la péricope suivante (17-22), déjà préparée par 16b, distingue entre deux sortes de brebis, les grasses et les maigres. Enfin la portion terminale du chapitre (23-31) décrit la prospérité à venir du troupeau de l'Eternel, sur lequel sera établi comme « berger » et « prince » celui que Dieu appelle « mon serviteur David ».

3me subdivision: 35-36.

A première vue, la présence du ch. **35** au cœur de cette troisième partie du livre d'Ezéchiel est bien faite pour surprendre. C'est en effet un oracle menaçant dirigé contre les Edomites, auxquels le prophète reproche sévèrement, au nom de l'Eternel, leur haine pour Israël et pour Juda, et leur joie quand ceux-ci ont été dévastés. A son tour, la montagne de Séir deviendra un désert. La place de cette prophétie ne serait-elle pas tout naturellement dans la seconde partie, où se trouvent rassemblés tous les discours d'Ezéchiel contre les nations étrangères? Il serait à coup sûr étrange que le ch. **35** occupât sa position actuelle s'il n'existait que pour lui seul et d'une façon indépendante. Mais il n'en est pas ainsi : il est étroitement uni au chapitre suivant et forme le pendant et la contre-partie du tableau que le prophète se prépare à tracer dans **36** 1-15. Là, c'était l'orgueil vindicatif d'Edom et le châtiment qui l'attend. Ici, c'est le malheur d'Israël, devenu « la proie et la risée des nations d'alentour », et la promesse d'un avenir prospère et béni, d'une restauration, d'une grande multiplication et d'un héritage indestructible.

désigner un conducteur spirituel, prêtre ou prophète. C'est au contraire du conducteur temporel qu'il s'agit, sauf de rares exceptions. Il est d'autant plus fâcheux que nos traductions françaises de la Bible perpétuent encore l'usage du mot pasteur, qui actuellement ne s'emploie presque plus qu'au figuré et précisément dans le sens que l'A. T. ne lui donne ordinairement pas. Du reste l'inconséquence de nos plus récentes versions se manifeste ici comme ailleurs. On a bien su introduire berger dans le Ps. **23** et dans Jean **10**; pourquoi n'en pas faire autant dans Jér. **23**, Ez. **34**, Zach. **10, 11, 13**?

Le lien étroit qui unit le chapitre **36** au précédent est formellement indiqué au v. 5. Il faudrait donc, dans nos versions, au lieu de séparer ces deux chapitres en leur donnant deux titres distincts, les réunir et les intituler: Ruine d'Edom et rétablissement d'Israël. Comp. d'ailleurs Es. **34-35** qui traite exactement le même sujet; à ce propos nous avons signalé plus haut (p. 423) ce que l'A. T. nous apprend sur l'attitude particulièrement malveillante d'Edom au moment de la ruine de Jérusalem. Voir aussi p. 530, à propos d'Ez. **25**.

Le ch. **36** renferme encore dans sa seconde moitié (16-38) un développement d'une haute importance au point de vue de l'étude des idées religieuses d'Ezéchiel et de ses conceptions théologiques. Ce que les v. 1-15 avaient décrit d'une façon poétique, à savoir la chute et le relèvement d'Israël, le prophète le reprend ici pour en discuter les motifs et pour exposer en quelque sorte le plan d'action de l'Eternel. Si celui-ci a dû punir son peuple, c'est qu'Israël profanait son saint nom, et qu'il a voulu en sauver l'honneur (17-21). Le même mobile le portera à restaurer Israël, à le purifier. « Je vous donnerai un cœur nouveau.... j'ôterai de votre corps le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair » (26; comp. **11** 19). La grâce octroyée pour l'honneur du nom de Dieu aura pour effet (non pour cause) le repentir des coupables.

4me subdivision: 37.

Les deux moitiés de ce chapitre sont consacrées à décrire, la première une vision, la seconde une action symbolique.

Les v. 1-14 montrent qu'Ezéchiel, à un moment de sa carrière qu'il est malheureusement impossible de préciser, s'était en quelque mesure laissé gagner par le découragement de ses compagnons d'exil. Ceux-ci disaient couramment : « Nos os sont desséchés, notre espérance est anéantie, c'en est fait de nous » (11). A ces sentiments vient répondre la vision célèbre des os desséchés ; ceux-ci symbolisent l'Israël actuel, et leur retour à la vie figure la restauration du peuple. Cette vision nous paraît avoir avant tout pour but de raffermir la

foi hésitante d'Ezéchiel lui-même (comp. 3), puis ultérieurement celle de ses compatriotes.

L'action symbolique des v. 15-28 tend au même but. Elle est très simple : le prophète prend deux morceaux de bois, y écrit les noms de Juda et de Joseph, les rapproche et les unit. Les deux royaumes ne formeront plus qu'une seule nation, sous un même roi (22). « Mon serviteur David sera leur roi, et ils auront tous un seul berger » (24 ; comp. 25 qui emploie le mot prince, et plus haut **34** 23-24).

5me subdivision : 38-39.

§ **228**. La prophétie qui termine et couronne la troisième partie a quelque chose de particulièrement énigmatique. On y voit avec raison le premier spécimen historiquement connu d'un genre littéraire qui fleurit plus tard abondamment sur sol juif : le genre apocalyptique. Le ch. **38** met en scène un personnage, nommé Gog, dont l'armée innombrable, composée des peuples les plus divers (3-6), envahira d'autres contrées pour les mettre au pillage (7-13), et s'avancera contre le peuple d'Israël (14-16). Mais Yahvé prendra fait et cause pour les siens (17-23), il abattra l'envahisseur (**39** 1-7), les Israélites feront un grand butin (8-10), des cadavres sans nombre joncheront le sol (11-16). Ce grand massacre sera le sacrifice immolé par l'Eternel lui-même (17-20). La péricope finale (21-29) revient sur un thème fréquemment traité par Ezéchiel : la ruine d'Israël, due à ses iniquités, et sa restauration future, destinée à glorifier le saint nom de l'Eternel.

Cette prophétie évoque donc la perspective, obscure et lointaine, d'une crise terrible qu'Israël devra encore traverser, même après que son épreuve actuelle aura pris fin et qu'il sera rentré en possession de son pays. Ezéchiel rattache cet événement futur à d'anciennes prédictions (**38** 17, **39** 8). Quant au personnage qui mènera à l'assaut les nations coalisées contre Israël, son nom, Gog, est absolument inexplicable. Le fait qu'il réside « au pays de Magog », et que Méschek et Tubal lui obéissent[1], paraît le rattacher aux Scythes

[1] Magog, Méschek et Tubal désignent, dans l'ethnographie hébraïque, des peuples riverains de la mer Noire, à l'est et au nord-est de celle-ci. —

(comp. Gen. **10** 2, Ez. **27** 13, **32** 26, Ps. **120** 5, I Chron. **1** 5, 17), dont l'existence s'était révélée aux habitants de la côte méditerranéenne lors de l'invasion survenue au temps de Josias et rapportée par Hérodote (voir plus haut, p. 172).

La pensée essentielle de ce discours semble être que les malheurs présents ne doivent pas nécessairement être envisagés comme les derniers, mais qu'à l'avenir la protection de l'Eternel couvrira son peuple de la façon la plus efficace. Les tableaux de carnage tiennent malheureusement une place prépondérante dans cette description.

Quatrième partie: 40-48.

§ **229.** Les neuf chapitres de cette dernière partie forment un tout homogène. Ils rapportent une vision d'Ezéchiel, et sont datés de la 25me année de la déportation du prophète, donnée que complète et confirme l'indication : « quatorze ans après la ruine de la ville ». Le mois n'est pas indiqué, mais les mots « au commencement de l'année » montrent suffisamment qu'il s'agit du 1er mois; les Septante l'ont bien compris ainsi. L'année en cause est donc 573-572. Parmi toutes les prophéties datées que contient le livre d'Ezéchiel, il n'en est aucune — à l'exception du petit fragment **29** 17-21, — qui soit plus récente que celle-ci. Il ne faut pas perdre de vue cette circonstance. En effet, au cours de son ministère, le prophète peut avoir été amené à modifier ses appréciations et ses vues sur certains points, et la dernière partie de son œuvre peut s'en être ressentie.

Déjà précédemment, l'Eternel avait annoncé que son peuple, rentré par grâce dans son pays, verrait s'établir un ordre de choses tout nouveau : « Je mettrai mon esprit en vous, et je ferai que vous suiviez mes ordonnances, que vous observiez mes lois et que vous les mettiez en pratique » (**36** 27) ..... « Ils suivront mes lois, ils observeront mes ordonnances et

A côté de Méschek et de Tubal, **38** 2-3 mentionne une troisième peuplade, dont Gog est également prince, et dont le nom, Rosch, demeure inexpliqué. Ce même mot signifiant en hébreu tête, chef, quelques interprètes pensent qu'il faut traduire « prince-chef de Méschek et de Tubal ».

les mettront en pratique ; ils habiteront dans le pays que j'ai donné à mon serviteur Jacob, dans lequel ont habité vos pères,.... et mon serviteur David sera leur prince pour toujours,.... et je placerai mon sanctuaire au milieu d'eux pour toujours, et ma demeure sera parmi eux ; je serai leur Dieu et ils seront mon peuple » (**37** 24-27). Ces quelques lignes contiennent déjà en germe ou plutôt en substance tout ce que les ch. **40-48** exposent systématiquement et en détail. C'est un ensemble de lois et d'ordonnances, à l'usage d'Israël réintégré dans son patrimoine et placé sous l'autorité d'un prince ; le temple, sanctuaire de Yahvé, y occupe la place d'honneur, avec tout ce qui s'y rattache, sacerdoce, culte, etc. C'est donc à bon droit qu'on appelle ces neuf chapitres la Thora d'Ezéchiel. Il importe au plus haut point de n'oublier ni l'un ni l'autre des deux caractères qu'ils présentent : ils sont à la fois une législation et une vision. Ces notions, inconciliables en apparence, leur sont toutes deux également applicables. D'une part, c'est un code, réglant avec rigueur, avec précision et même avec minutie les dispositions à prendre et les ordonnances à observer ; il s'y joint des mesures et des calculs, dignes d'un architecte expérimenté, et tout cela forme un ensemble méthodiquement coordonné. Et d'autre part, c'est un voyant qui contemple, dans un avenir encore insaisissable, dans une ville idéale, un sanctuaire où descend, pour y résider, la glorieuse apparition de l'Eternel. Les éléments symboliques viennent s'unir aux éléments les plus strictement rationnels. De ce mélange résulte le tableau complexe, à la fois clair et énigmatique, que nous allons analyser. Il n'est pas facile d'y tracer des divisions nettes. C'est un bloc compact dont les diverses parties sont étroitement liées. Sans doute on peut dire que dans les premiers chapitres il s'agit essentiellement du temple ; dans les suivants des sacrifices et des prêtres ; enfin dans les derniers de la répartition du territoire. Mais si tel est le plan général, il est malaisé de discerner et de déterminer avec précision les contours de chaque section. Le prophète passe et glisse pour ainsi dire insensiblement d'un sujet à l'autre ; il lui arrive aussi parfois de revenir après coup à quelque point déjà traité, de le re-

prendre et de le compléter. Il va donc falloir essayer d'exposer d'une façon continue, et sans arrêts marqués, le contenu de cette Thora.

§ **230**. Au début du ch. **40**, le prophète est transporté dans le pays d'Israël, près d'une ville, en compagnie d'un homme qui lui sert de guide (1-4). Celui-ci lui montre le mur extérieur du temple, avec ses portes et toutes les constructions adjacentes, et l'introduit successivement dans le parvis extérieur et dans le parvis intérieur, dont il lui fait voir tous les détails ; les mesures sont constamment et soigneusement indiquées (5-49). Avec le ch. **41**, la description aborde le temple proprement dit ; le ch. **42** achève de tracer le plan d'ensemble et indique les dimensions générales de toutes les constructions.

L'édifice ayant été ainsi examiné dans toutes ses parties et jusque dans ses moindres détails, le prophète se retrouve, avec son conducteur, auprès de la porte orientale. De là il aperçoit la « gloire de l'Eternel », c'est-à-dire la théophanie grandiose déjà dépeinte plus haut **1, 8-11** ; il la voit faire son entrée, ou, pour mieux dire, sa rentrée dans le temple (**43** 1-5). Ce spectacle correspond exactement, mais en sens inverse, à celui qu'Ezéchiel avait contemplé jadis dans une vision antérieure (**10** 18-22, **11** 22-23). Alors, l'Eternel avait abandonné son sanctuaire ; maintenant, il va en reprendre possession. Ezéchiel entend une voix qui lui annonce le dessein de Dieu (6-12). Ce passage est particulièrement important. Il fournit la clé de tout l'exposé ci-dessus, et même, peut-on dire, de la vision dans sa totalité. Le temple dont Ezéchiel contemple la structure doit servir de modèle à Israël pour en élever un semblable, où son Dieu habitera éternellement. Avec cette péricope se termine la description du temple proprement dit.

La suite (13-17) concerne la construction de l'autel et renferme des instructions (18-27) relatives aux holocaustes, en particulier à certains rites de purification et de propitiation.

Après ces deux péricopes d'ordonnances, le récit de la vision, si je puis m'exprimer ainsi, reprend avec le ch. **44**. La porte orientale du temple doit rester fermée : « personne n'y passera, car l'Eternel, le Dieu d'Israël, est entré par là ».

Revenu auprès du sanctuaire par la porte du nord, le prophète voit la gloire de l'Eternel remplir le temple et il entend les ordres donnés au sujet de l'exclusion des étrangers (6-9), et de la peine infligée aux lévites, qui dorénavant seront relégués dans les emplois subalternes (10-14). En revanche « les prêtres lévitiques fils de Tsadok » jouiront seuls des privilèges sacerdotaux ; des lois spéciales régleront leur vie, les revenus du temple formeront leur patrimoine (15-31). Ce passage, on se le rappelle, est de la plus haute importance au point de vue de la critique du Pentateuque. Il représente l'étape intermédiaire entre l'état de choses préexilique, soit deutéronomistique, et l'organisation hiérarchique du régime sacerdotal postérieur à l'exil. Il institue, à titre d'innovation, une mesure de rigueur à l'égard des lévites autres que les desservants du temple de Jérusalem. Ceux-là en effet « ont fait tomber dans le péché la maison d'Israël » (12), en faisant le service des hauts lieux. Ceux-ci au contraire, les fils de Tsadok, reçoivent la récompense de leur fidélité et conservent seuls les prérogatives de la prêtrise. Comp. plus haut, p. 138-139.

Le ch. **45** aborde la question du partage du territoire (1-8a). Il anticipe ainsi sur **47** 13-**48** 29 et, plus spécialement, sur **48** 8-22, où le même sujet est traité d'une manière plus complète. Les v. 8b-9 ajoutent, d'une façon assez imprévue, une sommation aux princes d'Israël de renoncer à l'oppression et de pratiquer la justice. A la suite vient, d'une manière non moins inattendue, une prescription relative aux poids et mesures (10-12). La fin du chapitre (13-25) fixe les offrandes que le peuple devra livrer au prince, afin que celui-ci, à son tour, puisse assumer la charge et la responsabilité du culte, des sacrifices, etc., tant ordinaires qu'extraordinaires. Quelques règles sont posées en vue du rituel des fêtes ; la fête du septième mois, appelée ailleurs fête de la récolte ou des huttes, est mentionnée ici (25) sans qu'il lui soit attribué de nom spécial ; la fête dite des semaines ou de la moisson est passée sous silence ; il n'est pas davantage question du jour des expiations. Toute cette péricope, à partir du v 13, serait assez naturellement à sa place à la suite de **43** 18-27. De

même, **46** 1-3, qui règle l'ouverture de la porte orientale et l'entrée du prince dans le temple, se rattache à **44** 1-3. La suite du chapitre règle l'holocauste du prince au jour du sabbat et de la nouvelle lune (4-7), revient sur le sujet des voies d'accès dans le temple (8-10) et traite de divers sacrifices, entre autres de l'holocauste quotidien (11-15). Sans rapport apparent avec ce qui précède, le passage 16-18 traite des donations du prince à ses fils et à ses serviteurs ; il convient de le rattacher à **45** 9. Enfin les v. 19-24 nous ramènent à la topographie du sanctuaire et complètent ainsi, sur un point spécial, les données de **40-43**. Il y est fait allusion (20), comme du reste déjà plus haut (**44** 29, **45** 22-25), aux sacrifices pour l'infidélité et pour le péché ; ceux-ci apparaissent ici pour la première fois dans l'histoire des institutions religieuses d'Israël. Comp. plus haut, p. 125-126.

§ **231**. Comme on le voit, tandis que les ch. **40-43** présentent une certaine unité, et que la marche de la description y est assez bien ordonnée, il en est tout autrement des ch. **44-46**, dont le plan est difficile à discerner, et dont on ne pourrait guère caractériser le contenu d'une façon simple et exacte. Les deux derniers chapitres du livre, en revanche, ont quelque chose de plus net et de mieux agencé.

47 1-12 décrit un spectacle qui se présente aux yeux du prophète : une source jaillit du temple, elle grossit et devient un torrent aux eaux abondantes, qui fertilise l'âpre contrée à l'orient, se jette dans la mer Morte et en assainit les eaux ; les poissons y abondent et la région avoisinante se couvre de végétation.

Ce passage présente, comme il est aisé de s'en apercevoir, un caractère particulier Jusqu'ici, dans les sept premiers chapitres de la Thora d'Ezéchiel, il s'agissait de constructions à élever et d'institutions à établir, œuvres qui, l'une et l'autre, sont de la compétence des hommes ; l'on est donc fondé à dire que Dieu a posé les règles concernant l'avenir de son peuple et qu'il appartient à celui-ci de les mettre à exécution. Sans doute, il s'est mêlé à cette description toute pratique quelques éléments d'un ordre différent : l'intervention d'un personnage mystérieux, expliquant au prophète ce qu'il a sous les

yeux, et l'apparition de la gloire de Yahvé, reprenant possession de son sanctuaire. Mais ces deux traits ne font pas partie intégrante du tableau ; ils le complètent et en font comprendre la portée sans y appartenir nécessairement. Il en est autrement de la source qui jaillit du seuil du temple et du cours d'eau qui merveilleusement transforme l'âpre désert de Juda. Ceci rentre pleinement dans le tableau des temps futurs, et pourtant il ne dépend à aucun degré de l'homme de créer un semblable phénomène. Le morceau en question introduit donc dans la Thora d'Ezéchiel un élément nouveau dont il nous faudra tenir compte.

Il en est de même, dans une large mesure, du morceau suivant (**47** 13-**48** 35), consacré à la répartition du territoire entre les tribus d'Israël. L'ancienne division historique disparaît ; elle est remplacée par un partage qui ne tient aucun compte de la topographie, des frontières naturelles, des montagnes et des vallées. Chaque tribu occupe une bande de terrain allant de la Méditerranée à la vallée du Jourdain (**47** 13-23). Le nord du pays est ainsi assigné à un groupe de sept tribus (**48** 1-7) et le sud à un autre groupe formé de cinq tribus seulement (23-28). Entre deux se trouvent les territoires 1° des prêtres, renfermant le sanctuaire, 2° des lévites, 3° de la ville et 4° du prince (8-22). Ces indications reproduisent, avec plus de détails, les données de **44** 1-8. Enfin, les derniers versets du chapitre (30-35) décrivent le pourtour de la ville et ses douze portes, et lui donnent son nom : « l'Eternel est là ». Les instructions relatives au partage du pays ne sont pas absolument inexécutables ; on peut à la rigueur concevoir un pareil arrangement, adopté dans un pays tout neuf, sans histoire antérieure, sans droits acquis. La mise à part d'un domaine réservé, affecté à la capitale, au prince et au sacerdoce, est une chose concevable et praticable. Il n'en faut pas moins reconnaître le caractère théorique et artificiel que présente ce tableau. Toutes les tribus sont placées sur le même pied, qu'elles soient nombreuses ou chétives, qu'elles aient disparu de la scène de l'histoire comme Siméon, ou bien acquis au contraire une influence prépondérante comme Juda. Certaines d'entre elles reçoivent un lot sans aucun

rapport avec le territoire qu'elles avaient possédé avant l'exil: les tribus transjordanes sont installées en deçà du Jourdain, Issacar et Zabulon passent du nord au sud, Juda du sud au nord. Les descendants de Rachel et de Léa paraissent avantagés aux dépens des descendants de Bilha et de Zilpa: ceux-ci reçoivent les parts les plus éloignées du centre. Quant à la situation même de la ville sainte et du temple, rien ne prouve qu'elle doive coïncider avec celle de Jérusalem. Le sens, le but et la raison d'être de cette nouvelle répartition du territoire demeurent obscurs ; on peut, il est vrai, chercher à la justifier en invoquant d'une façon générale la convenance de rompre avec d'anciens errements, de faire disparaître jusqu'au souvenir des frottements, des rivalités et des antagonismes d'autrefois, bref de « faire toutes choses nouvelles ». Mais cette considération, juste et acceptable en principe, ne rend aucunement compte des détails, et l'on ne comprend pas comment, lors de la restauration, ces prescriptions auraient pu être exécutées.

§ **232.** En écrivant ces derniers mots nous venons d'indiquer de quelle manière nous concevons tout l'ensemble de la Thora d'Ezéchiel. Celle-ci est, à notre avis, le programme tracé à l'avance par le prophète à l'usage non pas de ses contemporains, mais de la génération plus favorisée qui devait rentrer dans le pays des aïeux et reconstituer la théocratie israélite. Le temple, dont Ezéchiel dessine le plan et relève les mesures avec une si minutieuse exactitude, devait se dresser un jour et devenir une réalité. Les lois énoncées par le prophète étaient destinées à entrer en vigueur et à former la charte d'Israël restauré. Si le sanctuaire futur différait quelque peu du temple de Salomon, c'est qu'il était désirable d'introduire dans sa structure et dans ses aménagements quelques dispositions nouvelles. Et si les lois d'Ezéchiel, à leur tour, renfermaient des innovations et modifiaient d'anciennes coutumes, c'était en vertu de l'adage : « A nouveaux faits, nouveaux conseils ». Nous croyons donc au caractère pratique de la Thora d'Ezéchiel, laquelle n'est point à nos yeux une simple image, un tableau idéal et symbolique, comme l'ont voulu beaucoup d'interprètes. C'est bien plutôt un plan de

conduite, à l'usage des Juifs appelés à rentrer dans leur patrie. Nous ne savons pas jusqu'à quel point, lors de l'édit de Cyrus, il fut envisagé comme tel. Notre ignorance à l'égard du temple de Zorobabel est si complète que nous ne pouvons dire dans quelle mesure ses architectes se servirent des données d'Ezéchiel [1].

Quant aux lois formulées dans Ez. **40-48**, leur influence sur le développement ultérieur de la législation juive a été profonde. Le recueil des Lois de sainteté et l'ensemble du Document sacerdotal portent l'empreinte de l'action durable exercée par la Thora d'Ezéchiel, non pas seulement par le fait qu'ils ont adopté plusieurs de ses dispositions, mais aussi parce qu'ils ont prolongé les lignes et développé plus complètement certains principes.

Nous ne songeons point à méconnaître la difficulté que soulèvent, au point de vue de l'interprétation exposée ci-dessus, les ch. **47-48**. Si la Thora d'Ezéchiel constitue un programme, il faut qu'il soit réalisable. Or comment pourrait-il dépendre de la bonne volonté des Juifs de faire jaillir l'eau du temple ? et comment pourrait-on réclamer d'eux qu'ils divisent le pays dans des conditions si extraordinaires ? L'objection est sérieuse ; elle serait surtout embarrassante si les ch. **40-48** étaient simplement un recueil d'instructions et de lois. Mais, ne l'oublions pas, c'est en même temps une vision. La promesse d'une source fertilisante, qu'on l'explique matériellement ou symboliquement, peut être considérée comme la part que Dieu se réserve dans l'œuvre de l'avenir ; c'est ainsi qu'il répondra, sans d'ailleurs fixer d'époque, à l'obéissance que son peuple lui aura témoignée. La répartition du territoire s'explique plus difficilement ; telle qu'elle est formulée, elle ne paraît guère tenir compte des impossibilités pratiques. Il y a donc là un problème qui demeure insoluble. Mais cette circonstance ne doit

[1] Ce qui est certain, c'est que les savants modernes qui veulent entreprendre de reconstituer le temple de Jérusalem trouvent plus de lumières dans Ezéchiel, où il s'agit d'un édifice qui n'a jamais existé qu'à l'état de projet, que dans les Rois et les Chroniques décrivant le temple de Salomon qui a duré trois siècles et demi.

pas, semble-t-il, empêcher d'attribuer à la Thora d'Ezéchiel, dans son ensemble, le caractère et la portée indiqués ci-dessus.

§ **233**. Nos lecteurs ont remarqué, sans doute, que la question d'authenticité ou d'inauthenticité ne s'est pas posée au cours de cette analyse. Tout au plus nous sommes-nous demandé si peut-être au ch. **27** les v. 9b-25a n'étaient pas une intercalation ; et même dans ce cas on pourrait encore légitimement envisager Ezéchiel comme leur auteur, sans avoir besoin de recourir à l'hypothèse d'un disciple continuant et complétant l'œuvre de son maître. Il est en effet certain que le livre d'Ezéchiel porte au plus haut degré le cachet de l'homogénéité. D'un bout à l'autre, dans toutes ses parties, et pour ainsi dire dans chacune de ses phrases, on discerne la même main. Le tour de la pensée a quelque chose de si spécial, et la forme également offre de si nombreuses et si constantes particularités que l'unité d'auteur ne saurait être contestée. Aussi bien ne l'a-t-elle point été. On peut affirmer sans hésiter que si, dans sa généralité, le livre est d'Ezéchiel, il est de lui jusque dans ses moindres détails. Les rares critiques qui ont parlé d'inauthenticité à propos de cet écrit n'ont eu garde de s'attaquer à tel ou tel morceau : ils s'en sont pris hardiment à l'ouvrage tout entier. Ils en ont admis l'homogénéité, ils l'ont attribué à un écrivain unique. Seulement, à leurs yeux, celui-ci n'était pas Ezéchiel, vivant au VIe siècle, à Tel-Abib en Babylonie, et exerçant le ministère prophétique avant 538. C'était un Juif postérieur, du IVe siècle selon Zunz, plus récent encore d'après Seinecke, Ernest Havet et Maurice Vernes. Ces hypothèses isolées n'ont pas rencontré d'écho ; pour la quasi-unanimité des critiques de tout bord l'authenticité du livre d'Ezéchiel est demeurée assurée. Toutefois, à une époque toute récente, Hugo Winckler[1] a soutenu la thèse que le livre d'Ezéchiel se rapportait non aux premières années de la déportation, mais à

[1] *Altorientalische Forschungen*, IIIe série, p. 135-155 (1901). Voir aussi du même auteur : dans le même recueil, IIe série, p. 193-236, 241-244 ; IIIe série, p. 1-56 ; et dans la 3e édition de l'ouvrage de Schrader : *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Berlin 1903, p. 287.

celles qui ont suivi la restauration, c'est-à-dire à l'époque des règnes de Cyrus et de Cambyse. Ce dernier serait figuré dans le livre d'Ezéchiel sous le nom de Nébucadnetsar; les rois de Juda mis en scène (Joachaz, Sédécias, etc.) seraient en réalité les grands personnages judéens du retour de l'exil. Ainsi, l'ouvrage aurait été retravaillé de fond en comble : ses développements, originairement relatifs à la fin du VIe siècle, auraient été plus tard adaptés artificiellement aux circonstances contemporaines de la ruine de Jérusalem en 586. Cette hypothèse repose sur des combinaisons de données chronologiques et de faits recueillis dans l'étude des écrits postexiliques (Daniel et autres). Elle dénote chez son auteur beaucoup d'érudition et non moins d'ingéniosité; mais elle me paraît fondée en bonne partie sur des à priori et sur des impressions subjectives. Pas plus que ses devanciers, mentionnés tout à l'heure, Winckler ne m'a ébranlé dans ma conviction concernant l'authenticité du livre d'Ezéchiel.

Le style d'Ezéchiel et son vocabulaire ne sont plus ceux de l'époque classique. La langue est moins pure, elle est fortement teintée d'araméismes ; elle se rapproche beaucoup de celle de Jérémie. Ainsi, au point de vue littéraire, l'instrument dont Ezéchiel se sert est loin d'avoir la perfection de celui d'Esaïe, et pourtant il réussit à obtenir ainsi de saisissants résultats. On peut lui reprocher certains défauts et certaines lacunes ; on ne contestera pas la grandeur et l'éclat de ses descriptions, l'énergie de ses protestations et de ses appels, l'originalité de ses expressions. L'insistance avec laquelle il emploie certaines locutions pourrait, semble-t-il, produire une impression de monotonie, et cependant il n'en est point ainsi : bien que ses formules favorites reviennent sans cesse sous sa plume, elles ne lassent pas le lecteur, et leur constante répétition contribue certainement à donner aux écrits d'Ezéchiel une saveur particulière. Voici quelques exemples de ces mots et de ces membres de phrases que le prophète affectionne. Il désigne constamment Dieu par le terme Adonay-Yahvé (le Seigneur Eternel), qu'on rencontre 217 fois dans son livre, tandis qu'il ne dit jamais Yahvé-Cebaoth (l'Eternel des armées), que Jérémie emploie 80 fois

et le Premier Esaïe 56 fois. De son côté, le prophète est systématiquement apostrophé (près de 100 fois) par Dieu au moyen du vocatif : « Fils d'homme », équivalent à : « O homme, ô créature humaine [1] ». Israël est une « maison de rébellion » (14 fois) ; les idoles sont des « blocs » (39 fois) ; le mot « abomination » se rencontre 42 fois, l'expression « parole de l'Eternel » 84 fois. La conjonction « parce que » se trouve 80 fois chez Ezéchiel, tandis que tout le reste de l'A. T. n'en offre que 76 exemples, et ce détail a son importance pour caractériser l'esprit logique d'Ezéchiel. Un autre indice analogue est fourni par la locution fréquente (66 fois) : « Et vous saurez que..., ils sauront que... ». Dans un domaine un peu différent, il est intéressant de noter qu'Ezéchiel a 174 fois « Israël » et seulement 10 fois « Juda », tandis que dans le livre de Jérémie la proportion est 130 « Juda » et 111 « Israël ». Ajoutons encore qu'Ezéchiel emploie beaucoup d'images : non seulement son livre renferme une série de paraboles, développées avec soin, mais encore les comparaisons de détail abondent sous sa plume. Cette richesse se fait particulièrement sentir dans les oracles contre les nations étrangères, qui, moins importants au point de vue religieux et théologique, ont en revanche une grande valeur littéraire.

§ **234.** Ezéchiel apparaît donc, en sa qualité de prédicateur et d'écrivain, comme une figure très originale, douée d'une individualité marquée, d'un tempérament très particulier. Son rôle historique, son influence sur le développement religieux d'Israël, son action sur la postérité ont été considérables. Sans doute, Ezéchiel ne s'élève pas à la même hauteur qu'Esaïe et Jérémie. Il n'a ni la puissance et l'envergure du premier, ni la sensibilité et la profondeur du second. Il est moins varié et plus compliqué, moins émouvant et plus sensationnel. Ses visions sont décrites d'une façon plus détaillée et laissent une impression moins forte. Néanmoins, en dépit de la supériorité incontestable que nous reconnaissons à ses deux illustres devanciers, nous devons lui assigner, à lui

[1] C'est contrairement à la grammaire et sans droit aucun que la plupart de nos versions françaises traduisent « fils de l'homme » ; Reuss et la Bible annotée constituent d'honorables exceptions.

aussi, une place au premier rang. Il a, s'il est permis de parler ainsi, moins de cordes à son arc, mais celles dont il dispose, il les fait vibrer avec une énergie et une persévérance à toute épreuve. Ce n'est pas une nature sentimentale, loin de là. Nous ne le voyons jamais entraîné par un mouvement de commisération, il ne s'attendrit pas, il ne pleure pas, il n'éprouve pas de sympathie, et il n'en inspire pas. Mais combien il est sérieux, consciencieux, respectueux de son devoir ! combien il s'identifie avec sa tâche, quelle fidélité il y apporte ! A défaut de sympathie, il a droit à l'estime et à la déférence; si on ne peut l'aimer, au moins doit-on lui rendre justice et l'admirer

Ezéchiel appartient à une époque critique, à une époque de transition, et il a été l'homme le plus marquant et le plus influent de son temps. Il a donné au judaïsme une orientation nouvelle et décisive. On a prétendu parfois qu'il n'était pas un prophète, qu'il était le premier des scribes et des docteurs de la loi. La seconde partie de ce jugement est peut-être vraie, la première est certainement fausse. Ezéchiel est un prophète, il prêche l'humiliation et l'espérance, il menace et il promet, il a pour loi suprême la volonté de son Dieu, il se met en contradiction ouverte avec tous les siens, il rompt avec les traditions qui devaient lui être le plus chères, il ne se laisse détourner ni par la résistance obstinée, ni par la superficialité de son entourage. Il prend au sérieux, et même au tragique, le rôle de sentinelle qui lui est confié. Il ne l'assume point à la légère; il avoue (**3** 14-15) la lutte qu'il a eu à soutenir avec lui-même pour répondre à la vocation d'en haut et pour accepter son mandat. On lui a reproché sa qualité de prêtre, ses goûts sacerdotaux, rituels, hiérarchiques ! Mais ne voit-on pas que c'est là peut-être l'un de ses plus précieux titres de gloire ? L'abandon conscient et volontaire de toutes ses préférences et de toutes ses habitudes n'est-il pas la preuve authentique de sa mission comme prophète? Quand il décrit la profanation du sanctuaire, quand il montre Yahvé désertant le temple et la ville sainte, quand il expose clairement que le véritable Israël n'est plus à Jérusalem, mais qu'il faut le chercher en terre païenne, en Baby-

lonie, toutes ces déclarations n'empruntent-elles pas une valeur exceptionnelle précisément au fait qu'Ezéchiel était un prêtre, un conservateur, un champion des anciennes coutumes et des traditions ?

Il a été prophète. Il peut fort bien avoir été en même temps le premier des scribes et des docteurs de la loi, le précurseur d'Esdras, et, comme on l'a dit, le père du judaïsme postexilique. Il n'y a pas d'incompatibilité entre ces deux rôles. Tout au plus pourrait-on soutenir avec quelque apparence de raison qu'au début de son ministère, et jusqu'à la ruine de Jérusalem, c'est le prophète qui a prédominé, tandis que dans la seconde moitié de sa carrière l'autre élément aurait pris le dessus. Il ne serait peut-être pas très difficile de montrer un phénomène analogue dans la vie de certains serviteurs de Dieu, et non des moindres. N'est-ce pas le cas de saint Paul, si du moins celui-ci est l'auteur des Epîtres pastorales ? N'est-ce pas aussi le cas de Luther ?

Il importe du reste de s'entendre. Oui, l'action d'Ezéchiel s'est exercée sur le judaïsme postexilique. Oui, sa Thora a préparé le terrain aux réformes législatives d'Esdras. Oui, le particularisme juif a pu s'inspirer d'Ezéchiel, dans le livre duquel on ne trouve aucun vestige de préoccupations universalistes [1]. Oui, l'accent mis par Ezéchiel sur l'honneur du saint nom de Dieu, et l'amoindrissement de la valeur attribuée à la miséricorde et à l'amour divins, tout cela se retrouve dans l'enseignement et dans la pratique des docteurs juifs. Nous ne reculons pas, on le voit, devant les constatations qui s'imposent et nous faisons la part suffisamment belle à ceux qui disent : « Le judaïsme, c'est Ezéchiel ». Mais nous les invitons d'autre part à prendre en sérieuse considération certains principes posés dans le livre d'Ezéchiel, et à les mettre en regard des doctrines professées par les scribes et les pharisiens. A cet égard, j'attache une importance capi-

[1] Dans mon livre *La mission du prophète Ezéchiel*, p. 363-366, j'ai cru pouvoir signaler chez Ezéchiel, sinon une trace positive d'universalisme, au moins « une insinuation, une allusion » dans ce sens (**16** 53-57). J'ai déjà eu l'occasion (*Revue de théologie* de Montauban, 1902, p. 295) de reconnaître combien cette supposition était peu fondée.

tale aux déclarations du ch. **18** 21 ss., où la conversion possible de l'impie et la chute possible du juste sont affirmées avec force et clarté. Je relève l'assertion solennelle et plusieurs fois répétée: L'Eternel ne veut pas la mort du pécheur mais sa conversion et sa vie. Je rappelle les admirables promesses du ch. **36** 24 ss., préparant le terrain à la prédication de l'Evangile. Il me semble impossible, en bonne justice, de ne pas tenir compte de semblables faits. Si les Juifs de l'époque postexilique, représentés par Esdras et les scribes, et plus tard par les pharisiens, se sont approprié certains enseignements d'Ezéchiel, s'ils peuvent à juste titre se réclamer de lui et invoquer son autorité, il faut du moins reconnaître et proclamer qu'ils n'ont pas recueilli intégralement son héritage. Ils ont fait un choix, ils ont adopté certaines de ses vues, observé certaines de ses règles, mis en pratique certaines de ses instructions, et ils ont laissé dans l'ombre et dans l'oubli toute une partie essentielle de son enseignement. C'est précisément celle-ci qui nous semble devoir attirer l'attention sur le livre d'Ezéchiel et lui assurer une place d'honneur dans la littérature prophétique d'Israël.

CHAPITRE IV

Le livre des Douze prophètes.

§ **235.** Le recueil des *Nebiim akharonim* ou livres prophétiques de la seconde série renferme, outre Esaïe, Jérémie et Ezéchiel, un quatrième ouvrage de caractère manifestement composite. C'est, sur un seul rouleau, la collection de douze écrits, d'auteurs différents et d'époques diverses. On en trouve pour la première fois la mention dans un texte du Siracide (**49** 10), passage que quelques critiques, il est vrai, ont considéré comme une interpolation, mais sans raisons suffisantes. Flavius Josèphe et les Pères de l'Eglise en parlent également, et dans le même sens. Méliton de Sardes enregistre cet écrit biblique en disant : *οἱ δώδεκα ἐν μονοβίβλῳ,* « les Douze dans un livre unique ». Les rabbins aussi le considèrent comme formant une unité. Quand un auteur ancien, juif ou chrétien, dresse la liste des livres de l'A. T d'après le nombre des lettres de l'alphabet, les Douze prophètes ne comptent que pour un. Les notes massorétiques à leur sujet ne se trouvent pas au fur et à mesure à la fin de chaque écrit, mais sont toutes réunies au terme de la collection.

Kimkhi, le savant juif du moyen âge, expose de la façon suivante pourquoi ces douze écrits ne forment qu'un volume. « Nos docteurs, dit-il, nous rapportent qu'ils ont été réunis en un seul livre de peur que, s'ils demeuraient séparés, l'un ou l'autre d'entre eux ne se perdît à cause de leurs petites dimensions. » Et il semble bien que cette explication soit la plus satisfaisante et même la seule admissible.

Quant au nom donné à ce recueil, les Juifs l'appellent simplement les Douze. En grec on ajoute volontiers prophètes, et l'on trouve même l'expression collective « *τὸ δωδεκαπρόφητον* ». En latin s'est établie la coutume de les désigner comme *prophetæ minores*, le terme opposé *prophetæ majores* servant à caractériser non seulement Esaïe, Jérémie et Ezéchiel, mais aussi Daniel, que l'usage ecclésiastique adjoignait à ceux-ci[1] Il va sans dire que cette distinction entre mineurs et majeurs, moindres et plus grands, s'applique uniquement aux dimensions des écrits en cause, et ne préjuge en rien la valeur respective des prophètes eux-mêmes. Malheureusement cette terminologie latine, imitée par les Anglais (*the Minor Prophets*) et aggravée en allemand et en français par la suppression du comparatif (les petits prophètes), a jeté, dans le langage courant, d'une façon involontaire et inconsciente, quelque· discrédit sur les Douze. Instinctivement, sans les connaître, on s'est pris à croire qu'ils avaient moins d'importance, et l'on a été tenté d'en faire peu de cas. Cette erreur, ou pour mieux dire cette injustice, est des plus regrettables, et comme elle procède d'une désignation équivoque, il convient de renoncer à celle-ci dans la mesure du possible, et d'y substituer, autant que faire se pourra, l'expression consacrée par l'histoire et exempte de toute ambiguïté: les Douze prophètes ou, plus brièvement encore, les Douze.

§ **236**. A l'exception du livre de Jonas, qui se différencie d'ailleurs à tous égards de ses onze compagnons, chacun des écrits du recueil des Douze commence par une suscription énonçant le nom de l'auteur, et y ajoutant parfois, mais trop rarement à notre gré, des indications chronologiques et généalogiques plus ou moins précises et complètes. Déjà sur le simple examen de ces données nous constatons que, parmi

[1] La disproportion entre l'étendue du livre de Daniel et celle des écrits des Douze prophètes est moindre que pour Esaïe, Jérémie ou Ezéchiel. Pourtant Daniel à lui seul dépasse en volume Osée et Zacharie additionnés, et ceux-ci sont les plus longs parmi les Douze. — Dans l'exemplaire de la Bible hébraïque que j'emploie, Jérémie compte 80 pages, Ezéchiel 70 $^1/_2$, Esaïe 64, les Douze 56 $^1/_2$, Daniel 23, Zacharie 12, Osée 9 $^1/_2$.

les Douze, il en est qui ont vécu avant l'exil, et d'autres qui appartiennent à la période du judaïsme postexilique ; parmi les premiers, les uns sont du royaume d'Israël, et les autres de celui de Juda. A d'autres égards encore la bigarrure est très grande, et le contenu du recueil présente par conséquent une extrême variété.

L'ordre dans lequel les Douze prophètes apparaissent dans l'A. T. hébreu a prévalu dans la Bible latine et dans celles de toutes les nations modernes. Dans les Septante par contre nous rencontrons un ordre différent, au moins pour les six premiers écrits :

Bible hébraïque : Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée.

Bible grecque : Osée, Amos, Michée, Joël, Abdias, Jonas.

Les six derniers se suivent partout dans l'ordre connu: Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie.

Si l'on cherche à se rendre compte du motif qui a fait placer ces douze livres dans un ordre déterminé, on arrive à conclure que c'est sans doute la préoccupation chronologique qui a prévalu. Il est en effet incontestable que les prophètes du VIIIe siècle, Osée, Amos et Michée, figurent dans la première moitié de la liste, et que la seconde moitié enregistre d'abord les prophètes du VIIe siècle, Nahum, Habacuc et Sophonie, et ensuite ceux d'après l'exil, Aggée, Zacharie et Malachie. Chacun de ces trois groupes est donc bien à sa place historique, sous réserve de la position respective à assigner aux livres d'un même groupe: ainsi Amos et Osée, ou bien encore Sophonie et Habacuc. Quant à Joël, Abdias et Jonas, dont la fixation chronologique soulève précisément le plus de difficultés, ils ont été admis dans la première partie du recueil; mais la divergence qui règne justement à leur égard dans les deux listes comparées ci-dessus, Bible hébraïque et Bible grecque, tendrait à prouver que, dès le début, il a plané quelque incertitude sur leur origine. La science a dû examiner à nouveau, pour chacun des douze livres, les questions relatives à leur date et à leur composition. Si, sur certains points, elle en est venue à s'écarter de l'ordre traditionnel, elle n'en reconnaît pas moins que, d'une façon générale, celui-ci s'inspire de considérations historiques.

On a cherché à expliquer d'une autre façon l'arrangement traditionnel, en alléguant des raisons qui peuvent paraître futiles, mais qui n'en sont pas moins de nature à avoir pu influencer les esprits des Juifs. Ainsi le livre d'Osée débute (**1** 2) par les mots: « Au commencement quand Dieu parla par Osée... », et cette expression aurait suffi pour faire placer ce prophète « au commencement ». Les descriptions du livre de Joël formant la contre-partie de celles d'Osée dans son chapitre **14** et dernier, la seconde place lui aurait été attribuée. Amos viendrait ensuite parce que, dès le début de son livre (**1** 2), il répète une des dernières paroles de Joël (**3** 16). Pour un motif analogue Abdias suivrait Amos: comp. Am. **9** 12 et Abd. 19. D'autre part, Abdias (1) parlant d'« un messager envoyé parmi les nations », cette mention amènerait tout naturellement le livre de Jonas à prendre rang à son tour sur la liste. Ces combinaisons, qu'on a cherché à poursuivre avec plus ou moins de succès pour les prophètes suivants, peuvent paraître fantaisistes, puériles; on en rencontre pourtant d'analogues, et en grand nombre, dans les écrits rabbiniques, et il n'y aurait pas lieu de s'étonner outre mesure si de semblables considérations avaient exercé quelque influence.

Ce qui importe davantage, c'est la question de savoir quand le recueil des Douze prophètes s'est formé. Evidemment, il ne peut avoir été clos qu'après la composition du plus récent des ouvrages qu'il renferme, et ceci nous reporte au moins jusqu'à la fin du v[e] siècle, Malachie étant un contemporain de Néhémie. Les livres de Joël et de Jonas pourraient être plus récents encore, ce qui reculerait d'autant l'achèvement du recueil. Il est probable que le chiffre douze n'a pas été atteint fortuitement, et qu'il est bien plutôt voulu. On a même cherché à expliquer par là la présence de Jonas au milieu de la collection. Ce livre, si dissemblable des autres en tous points, aurait été introduit pour parfaire la douzaine.

Si l'on peut considérer comme certaine l'assertion énoncée ci-dessus, et qui est presque un truisme, à savoir que le livre des Douze n'a pu se constituer définitivement qu'après l'achè-

vement de sa douzième et dernière partie, il y a cependant lieu de présenter à ce propos deux remarques complémentaires.

D'une part, il est fort possible que, déjà à l'époque de l'exil, et peut-être même avant, on ait commencé à collectionner certains écrits prophétiques. On aurait ainsi jeté les bases du recueil qui fut plus tard celui des Douze prophètes.

D'autre part, rien n'empêche d'admettre que, même après la constitution du volume, composé de douze écrits, certains éléments postérieurs y aient été introduits, non plus il est vrai comme livres à part, de peur de dépasser le chiffre douze, mais sous forme d'adjonctions aux écrits déjà classés. C'est ainsi que la seconde partie du livre de Zacharie, renfermant d'ailleurs deux oracles distincts (**9-11**, **12-14**), est parfois considérée comme une adjonction plus récente que la formation même du recueil; on cherche à expliquer ainsi pourquoi ces deux prophéties ont été rattachées au livre de Zacharie, au lieu d'être traitées comme un ouvrage à part.

I. Osée.

§ **237** Le nom d'Osée (*Hoschéa*) est dérivé de la racine verbale *yascha*, à laquelle se rattachent aussi ceux de Josué, d'Elisée, d'Esaïe et de Jésus. Il signifie « salut, délivrance ». Il a été porté par Josué (d'après Nombr. **13** 8, 16 P et Deut. **32** 44 D; comp. plus haut, p. 260, n. 1) et par le dernier roi de Samarie. On ferait mieux de l'orthographier Hosée, mais l'usage a prévalu en français d'écrire Osée sans H. Son père, nommé Beéri (**1** 1), est totalement inconnu [1]. On ignore la tribu à laquelle appartenait le prophète; il n'est pas même dit explicitement duquel des deux royaumes il était ressortissant. Toutefois, comme il a certainement exercé son mi-

[1] On l'a parfois identifié, sans raison valable, avec le Beéra de I Chron. **5** 6; au point de vue chronologique cette assimilation pourrait se défendre. De nos jours on montre le prétendu tombeau d'Osée aux environs de Salt, dans la Palestine transjordane, sur la montagne appelée en son honneur Djébel-Oscha.

nistère dans le royaume du nord, le plus naturel est d'admettre qu'il en était originaire. Pour Amos, dont l'activité s'est également exercée en Samarie, quoiqu'il fût Judéen de naissance, la situation est différente, car on nous informe expressément qu'il était natif de Tékoa en Juda. Quant à l'hypothèse d'Ewald, d'après laquelle Osée serait venu finir ses jours en Juda, elle ne repose sur aucun fondement positif : elle a seulement pour raison d'être le désir d'expliquer comment le livre d'un prophète éphraïmite s'est conservé à Jérusalem de façon à figurer dans le recueil des livres saints. A défaut d'affirmations catégoriques, prouvant qu'Osée appartenait aux Dix tribus, on peut alléguer, à l'appui de cette supposition très probable d'ailleurs, certaines particularités linguistiques, traces du dialecte septentrional (?), et le fait qu'il paraît (**7** 5) appeler le roi de Samarie : « Notre roi[1] ».

L'époque du .ministère d'Osée et sa durée peuvent être fixées d'une manière assez sûre par l'examen de son livre. Il a certainement commencé à prophétiser vers la fin du long règne de Jéroboam II, fils de Joas, le quatrième souverain de la dynastie de Jéhu, donc vers 755 ou 750 av. J.-C. D'autre part, rien dans ses écrits, tels qu'ils nous sont conservés, ne paraît se rapporter à une époque plus récente que le règne de Jotham de Juda, ni renfermer aucune allusion à la coalition syro-israélite contre Jérusalem. On peut donc limiter la carrière active d'Osée, du moins celle dont nous possédons les documents, aux années 755-735, et peut-être faudrait-il la réduire encore davantage. Il est vrai que la suscription du livre (**1** 1) semblerait conduire à d'autres résultats. Elle parle d'Osée comme ayant prophétisé « au temps d'Ozias, de Jotham, d'Achaz, d'Ezéchias, rois de Juda, et au temps de Jéroboam, fils de Joas, roi d'Israël ». La rédaction de cette phrase donne à réfléchir. Pourquoi, à propos d'un prophète du nord, la mention de quatre rois de Juda précède-t-elle celle d'un roi de Samarie? En outre, le synchronisme est tout à fait défectueux, car Jéroboam est mort avant Ozias,

[1] Comp. aussi dans **1** 4 la mention de « la maison de Jéhu » et du « royaume de la maison d'Israël ». Les localités nommées au cours des prophéties sont toutes dans le territoire des Dix tribus.

et son règne ne s'est donc pas déroulé parallèlement à celui d'Ozias et de ses trois successeurs. Il est vraisemblable que la suscription originale portait simplement les mots: « La parole de l'Eternel qui fut adressée à Osée, fils de Beéri, au temps de Jéroboam, fils de Joas, roi d'Israël », et qu'elle ne se rapportait qu'aux premiers chapitres du livre. Plus tard, et peut-être à l'imitation des suscriptions d'Esaïe et de Michée, on aura cru devoir la compléter en indiquant aussi les rois de Juda. Il faut d'ailleurs reconnaître que, si la suscription du livre d'Osée s'appliquait à l'ensemble de ses prophéties, elle devrait contenir les noms des successeurs de Jéroboam. Ceux-ci ont été d'abord son fils Zacharie, détrôné après six mois de règne (746-745), puis l'usurpateur Schallum, qui périt au bout d'un mois, Menahem, qui réussit à se maintenir pendant plusieurs années, son fils Pékachia, enfin Pékach (735), l'allié de Retsin, roi de Syrie, contre Achaz de Juda. Outre les événements résultant pour Israël de ces continuels changements de souverain, il importe de noter comme fait saillant, contemporain du ministère d'Osée, l'invasion de Tiglath-Piléser III, roi d'Assyrie, sous le règne de Menahem. D'une façon générale, on peut dire qu'en ce temps-là toutes les préoccupations politiques se portaient vers l'orient, vers Ninive dont la puissance toujours croissante constituait pour l'Asie occidentale un danger imminent et redoutable. Cette situation se reflète à maintes reprises dans les discours d'Osée.

§ **238**. Le livre que nous étudions se divise en deux parties, inégales de grandeur et différentes aussi par leur contenu. La première (**1-3**) renferme un fragment d'autobiographie; la seconde (**4-14**) un grand nombre de discours ou plutôt d'extraits de discours.

Première partie : 1-3.

Dans ces premières pages du livre d'Osée il s'agit d'un fait survenu dans la vie du prophète, et qui a entraîné pour lui les plus graves conséquences. C'est, au fond, la vocation même d'Osée au prophétisme qui est en cause: il la rattache

directement à une série d'événements qui sont, en premier lieu son mariage, ensuite la naissance de ses enfants, enfin l'infidélité de sa femme et sa répudiation. Reprenons ces faits un à un. Osée a épousé une femme nommée Gomer, fille de Diblaïm. De cette union est né un fils, qui a reçu le nom symbolique et motivé de Jizréel[1]. Puis est née une fille, Lo-Ruhama, « celle dont on n'a pas pitié ». Un troisième enfant, un fils, est venu à son tour ; on l'appelle Lo-Ammi, c'est-à-dire : « Non pas mon peuple ». Leur mère, l'épouse légitime d'Osée, s'abandonne aux pires égarements ; elle se prostitue et se déshonore, elle court après ses amants et abandonne son mari. Celui-ci la désavoue, la rejette et la laisse en proie aux privations. Puis, après un temps d'épreuve, il se rapproche d'elle et se réconcilie avec elle. Les noms de fâcheux augure donnés aux enfants sont transformés et prennent un sens favorable par le retranchement de la négation : la petite fille devient Ruhama, « celle dont on a pitié », et son frère Ammi, « mon peuple ».

Tel est, brièvement résumé, et ramené à son idée centrale, le thème des ch. **1** et **2** (nous réservons pour plus tard l'étude du ch. **3**). Le nombre des questions soulevées par ce récit est considérable, et son interprétation est embarrassante à plusieurs égards.

Commençons par deux observations préalables. La première, toute de forme, a trait à la division des ch. **1** et **2** et à la façon de numéroter leurs versets. Nos vieilles Bibles françaises donnent, à la suite des Septante, 11 versets au ch. **1**, et 23 au **2**. Ostervald revisé, la Bible annotée, de même que les versions anglaises (autorisée et revisée), conservent ce mode de faire. D'autre part, la Bible hébraïque arrête le ch. **1** après le v. 9, fait des v. 10 et 11 les deux premiers du ch. **2**, et arrive par conséquent pour ce dernier au chiffre total de 25 versets. C'est à cet arrangement, déjà usité dans les traductions allemandes, que s'est conformée la version

[1] Jizréel est le nom bien connu d'une ville israélite et d'une vaste plaine avoisinante. Etymologiquement ce mot signifie « Dieu sème », ce qui peut s'interpréter, suivant les cas, par « Dieu disperse » ou par « Dieu ensemence » ; c'est donc tantôt de bon, tantôt de mauvais augure.

Segond, et nous l'adopterons également, sans attacher du reste aucune importance à ce détail ; l'essentiel est de s'entendre pour éviter toute équivoque.

Notre seconde remarque a plus d'importance : elle concerne les v **1** 7 et **2** 1-3. Le premier de ces passages est considéré par la majorité des commentateurs comme une intercalation inauthentique. Il introduit, au milieu de l'exposé des faits, et d'une façon tout à fait inappropriée, une promesse relative à la maison de Juda, laquelle n'est point en cause. C'est sans doute une glose, une réflexion, ou une citation de quelque auteur inconnu, qu'un lecteur a écrite en marge et qui s'est glissée dans le texte. Nous laisserons donc ce verset de côté, comme étranger à l'ensemble du sujet. Quant au passage **2** 1-3, le cas est sensiblement différent : il ne s'agit pas d'intercalation et d'inauthenticité, mais de transposition. Là où sont placés ces versets, renfermant des promesses, ils anticipent sur la suite du récit et interrompent de la façon la plus fâcheuse son développement régulier Nous n'hésiterons pas à les transférer à leur place normale, à la fin du ch. **2**, après le v. 25 [1].

§ **239**. Après ces préliminaires, abordons le principal problème que soulèvent ces deux chapitres. De tout temps, les interprètes se sont partagés en deux classes, les uns considérant l'histoire d'Osée et de sa femme Gomer comme une fiction allégorique, comme une parabole, et les autres y voyant une histoire vraie. Parmi les premiers nous trouvons Calvin, Reuss, etc. ; parmi les autres la plupart des Pères de l'Eglise, Luther, Ewald et la majorité des plus récents exégètes. Citons pour mémoire une interprétation intermédiaire, représentée jadis par saint Jérôme et les rabbins, reprise plus tard par Hengstenberg, et abandonnée aujourd'hui, d'après

[1] En même temps, nous effacerons le « cependant » initial de **2** 1, qui se trouve dans les versions et nullement dans l'original : l'insertion même de ce mot par les traducteurs prouve que le passage en question cadre mal avec son contexte actuel. — A supposer, au surplus, que ces trois versets fussent une glose et non pas un fragment authentique, leur place serait en tout cas celle que nous leur assignons et non celle qu'ils occupent dans le texte massorétique.

laquelle les faits rapportés se seraient passés dans une vision. Cette hypothèse, qui peut paraître à première vue se rapprocher de l'interprétation réaliste, est au contraire simplement une variante de l'explication allégorique.

Ce qui est certain, c'est qu'il y a dans ces premières pages d'Osée un élément allégorique : Gomer représente Israël, Osée à son tour figure Yahvé lui-même, l'histoire de leur mariage et de leur rupture est, en quelques traits, celle des rapports de Dieu et de son peuple. Personne ne conteste que tel soit le sens et le but de ce morceau. Cela dit, il s'agit de savoir si Osée, se proposant de tracer devant ses contemporains une esquisse des péripéties survenues dans l'histoire religieuse d'Israël, a revêtu son exposé d'une forme imagée en inventant de toutes pièces une histoire dans laquelle il serait censé avoir lui-même joué un rôle. Il est naturel de voir ce système défendu par des auteurs tels que Reuss, qui, comme nous l'avons vu précédemment (comp. plus haut, p. 515), n'admet nulle part l'accomplissement réel des actions symboliques par les prophètes en général, et par Ezéchiel en particulier, et n'y voit que des figures de rhétorique ou des artifices littéraires. Il n'est toutefois pas aisé dans ce système d'expliquer pourquoi les noms de la femme d'Osée et de son père n'ont pas de signification symbolique. Diblaïm veut dire « deux gâteaux de figues » et le sens de Gomer est « achèvement ». Avec beaucoup de bonne volonté, on arrive à tirer de ces noms une notion figurée, plus ou moins appropriée à la circonstance : « achèvement » devient « perfection... dans le mal (!) » et « deux gâteaux de figues » correspond à « jouissance, volupté », ou, selon d'autres, à « idolâtrie ». Le lecteur jugera de la vraisemblance de cette interprétation. Une autre objection, plus sérieuse encore, contre le système allégorique est fondée sur le fait que le prophète n'aurait rencontré aucune créance en racontant à ses auditeurs des aventures purement imaginaires, et qu'il aurait ainsi affaibli et même anéanti la portée de la leçon qu'il voulait leur donner. Si l'on admet, au contraire, qu'Osée relate ses douloureuses expériences personnelles, qu'il prêche pour ainsi dire d'exemple en pardonnant finalement à l'épouse

coupable, toute sa prédication prend quelque chose de vécu et de tragique, et l'impression qui s'en dégage est tout à fait saisissante. On allègue, en opposition à ce point de vue, l'impossibilité d'admettre que Dieu ait infligé à son serviteur l'obligation d'épouser une femme perdue[1]. A cela, il faut répondre que Gomer, au moment du mariage, n'était point encore déchue[2]. Ce n'est que plus tard, après la naissance du troisième enfant, qu'elle abandonne définitivement son époux et que la rupture se consomme. Et c'est alors qu'Osée, brisé par l'épreuve, comprend le sens, jusqu'alors caché pour lui, que son infortune devait avoir à ses yeux et pour son entourage ; il comprend aussi le devoir qui l'attend, et il se prépare, en accueillant de nouveau l'épouse coupable et humiliée, à montrer à son peuple la grandeur du pardon et la puissance de l'amour On peut dire que la vocation prophétique d'Osée est née de ses propres malheurs ; ce qu'il a eu à souffrir a été pour lui une révélation ; il a mesuré par sa propre expérience soit l'ingratitude humaine, soit la douleur de Dieu, soit enfin sa miséricorde. Or, nous verrons, par l'étude de ses prophéties, que ce sont précisément là les traits caractéristiques de sa prédication et de sa personnalité. La conception des rapports de Yahvé avec son peuple sous l'image de l'union conjugale a été reprise par divers prophètes : Jérémie (**3**) et Ezéchiel (**16**, **23**) l'ont développée, et, sous une forme modifiée, elle a trouvé place dans l'enseignement de saint Paul et dans l'Apocalypse. C'est chez Osée qu'il faut en chercher l'origine, et non pas seulement dans son livre, mais dans sa vie[3].

Le problème que soulèvent les ch. **1** et **2** d'Osée devient

[1] Nos versions traduisent à tort par « femme prostituée » (**1** 2) l'expression hébraïque insolite « femme de prostitution » ; immédiatement après, il est parlé d'« enfants de prostitution ».

[2] Qu'on réfléchisse d'ailleurs à l'histoire d'Israël dans ses relations avec Yahvé, on reconnaîtra sans peine que le parallélisme exige que Gomer fût encore exempte de souillures quand le prophète l'a épousée. Mais elle portait en elle le germe de ses débordements futurs. Comp. Ez. **16**.

[3] Je ne prétends naturellement pas dire que l'interprétation allégorique du mariage d'Osée empêche ses partisans de rendre justice à la conception religieuse de ce prophète.

plus complexe par le fait qu'au ch. **3** le prophète revient sur le même sujet, d'une façon plus brève et plus énigmatique encore. Ici aussi, sur l'ordre de Dieu, Osée entre en relations avec une femme : il l'achète et la soumet, pendant un temps prolongé, à l'épreuve de l'isolement. Ce récit est à la première personne, tandis que dans le précédent il était question d'Osée à la troisième personne. Ce détail grammatical a de l'importance : il montre qu'au point de vue littéraire les deux morceaux sont indépendants l'un de l'autre, et que le dernier n'est pas nécessairement la suite du premier. On pourrait ainsi être amené à considérer le ch. **3** comme parallèle aux deux précédents; ce serait la même histoire, racontée en termes différents et beaucoup plus brefs [1]. Les adversaires de l'interprétation réaliste font grand état de l'indétermination du terme « une femme » ; ils en concluent qu'il ne s'agit pas de Gomer, et que le tout par conséquent doit être pris au figuré. L'absence de l'article défini ne nous paraît pas suffire pour entraîner de tels résultats ; elle n'est pas pour nous surprendre si, comme il a été dit plus haut, on admet l'indépendance littéraire du ch. **3** par rapport aux précédents. L'épreuve que doit subir la femme d'Osée (3) n'est, il est vrai, pas mentionnée au ch. **2**; c'est un trait nouveau (voir pourtant **2** 13) et très compatible avec la donnée première. Il est singulier qu'au v. 4 la privation de stèle, d'éphod et de théraphim soit présentée comme accompagnant l'absence de roi, de chef et de sacrifice. Quant au v. 5, il est considéré par plusieurs exégètes comme une interpolation. Pour nous, nous ne voyons pas de raisons suffisantes d'en contester l'authenticité, à l'exception toutefois des mots « et David leur roi », qui font l'effet d'une adjonction judéenne,

[1] Il faudrait dans ce cas considérer le mot « encore » dans **3** 1 comme une adjonction rédactionnelle ou bien comme indiquant, d'une façon générale, que Dieu avait déjà auparavant parlé à Osée; il ne s'agirait pas d'un nouveau récit faisant suite aux précédents (comp. le cas contraire dans Jér. **1** 13, **13** 3, **33** 1, Jon. **3** 1, Agg. **2** 20, où se trouve employé l'adverbe plus précis « une seconde fois »). — Dans le même verset, les mots que nos versions rendent par « aimée d'un amant » (ou « d'un ami ») peuvent tout aussi bien se traduire, suivant la vocalisation qu'on adopte : « aimant un amant, aimée de son mari, aimant le mal ».

déplacée dans un contexte qui ne se rapporte qu'au royaume d'Israël.

Les trois premiers chapitres d'Osée ont trait aux débuts de son ministère ; ils appartiennent donc encore au règne de Jéroboam II. C'est à eux seuls que se rapportait, sous sa forme originale, la suscription de **1** 1.

Seconde partie : 4-14.

§ **240.** Ces onze chapitres contiennent des extraits, des résumés de discours ; ils présentent un aspect morcelé, et rien n'est plus difficile que de discerner le fil conducteur qui doit nous guider au travers de ce labyrinthe. Il serait à coup sûr souhaitable qu'on pût au moins établir une division générale. La tentative en a été faite, mais les plans proposés diffèrent tellement les uns des autres que cette circonstance à elle seule suffirait à prouver leur caractère par trop subjectif. Plutôt que de recourir à un procédé aussi artificiel, il vaut mieux s'abstenir de tout essai de ce genre, et procéder à l'analyse d'une façon continue. Avant de l'entreprendre, relevons le fait que toute cette seconde partie paraît postérieure à la mort de Jéroboam II et de ses deux successeurs immédiats, et reflète la physionomie de l'époque mouvementée que fut le règne de Menahem.

Dès le début (**4** 1-10) l'Eternel intente un procès à son peuple. Il dresse un effrayant tableau de la corruption régnante et annonce à Israël un châtiment « selon ses œuvres ». Il décrit en particulier, sous l'image de la prostitution, l'idolâtrie à laquelle « Ephraïm est attaché » (11-19). **5** 1-10 reprend la même pensée, et inclut Juda dans les reproches et les menaces. La péricope suivante (11-14) fait intervenir la question politique : « Ephraïm se rend en Assyrie et s'adresse au roi Jareb ». Ce nom propre est une énigme, que l'on n'a pu expliquer jusqu'ici. Les Israélites dans leur détresse (15) voudront recourir à leur Dieu, mais leurs paroles (**6** 1-3) dénotent des sentiments de fausse sécurité, et l'Eternel y répond en dénonçant le caractère superficiel et instable de leur piété ;

aussi les jugera-t-il sévèrement à cause de tous leurs crimes (4-11). Dans ce discours se trouve (6) la déclaration célèbre : « J'aime la piété et non les sacrifices, et la connaissance de Dieu plus que les holocaustes »[1]. Il faut du reste noter la place importante occupée dans le langage religieux d'Osée par l'expression « connaître Dieu », qui doit s'entendre non pas d'une façon purement intellectuelle, mais au contraire dans le sens moral, pratique et expérimental (voir **4** 1, 6, **5** 4, **6** 3, 6, **8** 2, **13** 4).

Au commencement du ch. **7** l'iniquité d'Israël et de son roi est décrite en termes énergiques ; le prophète compare les coupables à « un four chauffé par le boulanger ». Inconscient de sa décadence, Ephraïm cherche l'appui des étrangers (Egypte, Assyrie), mais en vain (8-12). L'Eternel le livrera aux mains d'un ennemi (**7** 13-**8** 4) dont le nom n'est pas prononcé, mais qui est certainement l'Assyrie. « Le veau de Samarie sera mis en pièces » (5-7). Ephraïm sera puni pour avoir recherché l'appui des nations (8-10) et pour avoir multiplié les vaines manifestations d'un culte formaliste (11-14). Toutes ces « prostitutions » d'Israël entraîneront sa déportation en Assyrie et en Egypte (**9** 1-6). Le prophète est saisi d'émotion et d'épouvante en pensant à la grandeur du crime et du châtiment (7-8). Il compare (9) la corruption régnante à celle des « jours de Guibea » : allusion probable au fait rapporté dans Jug. **19**. Il évoque aussi (10) le souvenir de Baal-Peor (Nombr **25** 1-5 JE) ; il annonce qu'Ephraïm verra sa race s'éteindre (11-14) ; il s'élève en particulier contre le mal qui se commet à Guilgal (15-17).

10 1-4 présente Israël sous l'image d'une vigne féconde et prospère, mais que la dévastation ne tardera pas à atteindre. Beth-Aven (maison de néant, manière ironique de désigner Béthel, maison de Dieu) sera frappé, son veau[2] sera « transporté en Assyrie pour servir de présent au roi Jareb » (comp.

[1] Comp. Matth. **9** 13, **12** 7 ; le mot hébreu rendu par piété dans Osée peut aussi avoir le sens de miséricorde, et c'est ainsi qu'il est pris en grec dans ces deux citations de l'Evangile.

[2] Il faut lire ici le singulier, et non le pluriel, comme le confirme la suite de la phrase.

ci-dessus **5** 13), et Samarie entière disparaîtra « comme l'écume à la surface des eaux » (5-8). Le péché d'Israël est de nouveau comparé à celui des «jours de Guibea»; l'Eternel le punira en le soumettant au joug (9-11). Le v. 12 renferme un appel à la conversion et une promesse; mais, aussitôt après, le tableau des malheurs futurs recommence (13-15), avec une allusion, obscure pour nous, à la destruction de Schalman-Beth-Arbel (?) ou de Beth-Arbel par Schalman (?).

Avec le ch. **11** apparaissent diverses réminiscences historiques. C'est d'abord la mention de la sortie d'Egypte: « Quand Israël était jeune, je l'ai aimé et j'ai appelé mon fils hors d'Egypte[1] » (1). Puis c'est le souvenir des infidélités commises, du culte des Baals (2-4), entraînant l'assujettissement à l'Assyrie (5-7). Les v 8-9 montrent d'une façon profondément émouvante le combat qui se livre en Dieu lui-même: prêt à châtier Israël comme jadis Adma et Tseboïm (villes qui partagèrent le sort de Sodome et Gomorrhe, Deut. **29** 23), il y renonce, car, dit-il, « je suis Dieu et non pas homme, je suis le saint au milieu de toi, je ne viendrai point avec colère ». Et la parole qui suit (10-11) est une promesse, elle prédit le retour des déportés et leur rétablissement dans leurs demeures.

Mais au ch. **12** reviennent encore une fois les plaintes sur les fautes d'Israël et de Juda, et les perspectives de châtiment (1-3). Les discours d'Osée, jusqu'ici déjà si condensés et si brefs, prennent quelque chose de plus hâché et de plus fragmentaire encore. Ce sont de très courts morceaux, évoquant le souvenir du patriarche Jacob (4-5), renfermant un appel à « revenir à l'Eternel » (6-7), caractérisant la propre justice d'Ephraïm (8-9), révélant les desseins de Dieu pour l'avenir (10-12), revenant encore sur les souvenirs du passé, de la vie de Jacob et de Moïse (13-15). Puis, c'est la description des idoles fabriquées et adorées en Israël (**13** 1-3); c'est le tableau des bienfaits de l'Eternel dans le passé et de l'ingratitude du peuple (4-6); ce sont des menaces, sous des images variées (7-8, 9-11, 12-13). Le passage suivant (14) est

[1] Comp. Matth. **2** 15.

fréquemment compris, à la suite de certaines de nos versions, comme une promesse de Dieu; c'est bien plutôt une menace à l'adresse de ceux qui prétendent être délivrés en dépit de leur impénitence. Enfin 15-16 renouvelle une fois de plus la sentence sur Ephraïm et Samarie. Puis, soudain, le prophète fait entendre un suprême appel à la conversion : il adjure les Israélites de s'humilier et d'implorer leur pardon, en renonçant au secours des hommes et aux idoles (**14** 1-3). L'Eternel, de son côté, se déclare prêt à laisser son peuple rentrer en grâce ; il lui assurera le bonheur (4-8). Le livre se termine (9) par le conseil donné au lecteur de prendre garde à son contenu et de s'attacher à le comprendre.

§ **241.** Nous nous sommes abstenu, au cours de cette analyse, de signaler au fur et à mesure les passages dont l'authenticité est contestée, et que plusieurs des plus récents commentateurs considèrent comme interpolés. Ce sont essentiellement les textes qui renferment la mention du royaume de Juda **4** 15, **5** 5, 10, 12-14, **6** 4, 11, **8** 14, **10** 11, **12** 1, 3. Le motif allégué pour éliminer du texte original sinon ces versets tout entiers, du moins les mots directement applicables à Juda, c'est qu'Osée appartenait au royaume du nord, que sa prédication devait être uniquement consacrée à son propre pays et qu'il n'avait aucune raison d'accorder son attention à Juda. J'avoue ne pas bien comprendre pourquoi l'on impute au prophète un pareil exclusivisme. Quoique politiquement distincts et souvent en mauvaise intelligence, les deux Etats, Ephraïm et Juda, étaient unis par des liens multiples et étroits : originairement parties d'un même tout, issus d'une même race et très proches voisins, ils avaient en outre le même Dieu national, et cette circonstance devait être décisive aux yeux d'un homme animé de l'esprit prophétique. Esaïe, prophète judéen par excellence, n'a point cru devoir s'abstenir de faire entrer dans ses prédications le nom de Samarie et de ses habitants. Pourquoi Osée à son tour aurait-il forcément dû omettre toute allusion au royaume du sud? Nous ne saurions donc adhérer à la sentence de proscription prononcée d'une façon générale et aprioristique contre tous les passages mentionnant Juda dans le livre d'Osée. Ils

peuvent, à notre avis, sinon tous, du moins plusieurs d'entre eux, rentrer dans la catégorie des morceaux originaux et authentiques. Cela dit, je suis prêt à reconnaître que, dans tel de ces passages, Juda pourrait avoir été introduit après coup et substitué peut-être à quelque autre nom.

Divers critiques modernes se sont également demandé si le morceau final, le chapitre **14**, peut être considéré comme authentique et ne constitue pas plutôt une addition postérieure, destinée à donner au livre une issue favorable, en finissant sur la note de l'encouragement et de la promesse. Plusieurs auteurs se sont prononcés dans le sens de l'inauthenticité, influencés peut-être par la solution négative à laquelle ils aboutissent dans un autre cas analogue, à propos de la péricope terminale du livre d'Amos. Pour Osée **14**, leurs arguments ne nous convainquent pas. Sans doute, cette péroraison contraste d'une façon frappante avec la généralité des prophéties qui précèdent. Celles-ci, en effet, renferment surtout des reproches et des menaces : elles parlent de jugement, de châtiment sévère. Mais ce thème, s'il est prédominant, n'est pourtant pas exclusif. Il y a, jetées çà et là comme des pierres d'attente, des paroles qui dévoilent l'infinie miséricorde de Dieu ; il y a de touchants appels à la repentance et des promesses de pardon. Il y a surtout, et cette considération me paraît décisive, il y a le drame initial, l'histoire de Gomer et de ses enfants. La fin n'en est pas le rejet et la misère, mais bien la réconciliation, la paix et le bonheur. Le ch. **14** répond de même au contenu de toutes les prédications menaçantes, en faisant entrevoir une ère nouvelle où l'harmonie sera rétablie. Les termes employés pour peindre ce tableau d'avenir sont tout à fait dans la manière usuelle d'Osée, ses idées favorites et ses expressions caractéristiques s'y retrouvent. L'authenticité du morceau ne nous semble donc pas douteuse. Il n'en résulte toutefois pas qu'il faille le considérer, au point de vue strictement historique, comme occupant nécessairement, dans l'activité prophétique d'Osée, la place où il se trouve maintenant et qui lui a été assignée au point de vue littéraire. Rien ne prouve que les discours d'Osée, tels qu'ils nous sont conservés, soient

classés chronologiquement. Il serait donc abusif de conclure que le dernier morceau du recueil doit être en même temps la dernière prophétie qui ait été composée et prononcée.

Quant à l'avertissement contenu dans le dernier verset du livre (**14** 9), il est fort possible qu'il faille y voir une réflexion pieuse, ajoutée par un lecteur ou par un copiste. C'est même la supposition la plus vraisemblable.

§ **242**. Le style d'Osée a quelque chose de remarquablement nerveux. Sa véhémence va parfois jusqu'à l'emportement. Mais, par un contraste qui n'a rien d'inexplicable, ce même écrivain qui emploie les expressions les plus énergiques et les plus virulentes possède au même degré le don de parler un langage touchant et tendre. L'impulsion joue un rôle prépondérant dans les discours d'Osée. Il parle d'une façon brève, saccadée, abrupte ; les longues périodes, les phrases savamment arrangées lui sont totalement étrangères. Il emploie beaucoup d'images ; il les indique en quelques mots et ne les développe pas longuement. Sa langue, à part quelques locutions spéciales, qui sont peut-être propres au royaume du nord, est d'une grande pureté, tout à fait digne du VIIIe siècle qui est l'époque classique de la littérature hébraïque.

Le livre d'Osée porte, au plus haut degré, l'empreinte de la personnalité du prophète. On peut dire que celui-ci se révèle à nous dans ses écrits et nous permet de lire dans le fond même de son âme. C'est une nature foncièrement religieuse que la sienne : le sentiment, le cœur, l'affection, la reconnaissance parlent chez lui à haute voix. Ce qui le frappe et l'afflige, c'est l'attitude d'Israël, non pas à l'égard de la loi de Dieu, mais à l'égard de sa bonté : ce n'est pas sa désobéissance c'est son ingratitude. Tout se résume dans l'amour : Dieu aime son peuple, il l'a aimé de tout temps, il l'aime encore et l'aimera toujours ; même au travers des infidélités et des séparations, il ne peut cesser de l'aimer. Le pardon est quelque chose d'essentiellement divin. Dieu pardonne parce qu'il est Dieu et non pas homme. Sa sainteté même le fait renoncer à sa colère la plus légitime.

Il est du plus haut intérêt de penser que chez Osée cette

conception profonde de l'amour divin revêt en quelque sorte un caractère expérimental. Sa propre vie lui a servi de leçon. Quand on a réussi à pénétrer, à travers certaines obscurités, jusqu'au sens intime de ses effusions et qu'on a trouvé devant soi un cœur vibrant et palpitant, on n'hésite plus à proclamer qu'Osée est au premier rang, non seulement des orateurs ou des écrivains hébreux, mais surtout des âmes d'élite et des précurseurs de l'Evangile. Il y a dans sa façon de décrire l'amour de Dieu, à la fois paternel, passionné et tendre, quelque chose de johannique. Rapprocher Osée du IV[e] Evangile et de la première Epître de Jean, c'est peut-être la meilleure manière de faire comprendre quelle est la place et l'importance de ce prophète dans l'ancienne alliance.

II. Joël.

§ **243.** Etymologiquement, le mot Joël peut s'expliquer de deux façons différentes. Ou bien c'est le participe d'un verbe qui signifie « être en avant, être en tête », et dans ce cas le sens est: «celui qui précède, l'avant-coureur», ou peut-être: « le chef ». Ou bien c'est un mot composé du nom de Yahvé et de *El*, Dieu, ce qui fait de Joël un synonyme d'Elie (avec simple interversion des deux composants): « Yahvé est Dieu ».

Joël est le nom de plusieurs personnages bibliques, tous obscurs à l'exception d'un seul, le fils aîné de Samuel (I Sam. **8** 2). Aucun d'entre eux, d'ailleurs, ne peut être identifié avec notre prophète. Celui-ci demeure totalement inconnu. Le nom de son père Pethuel, indiqué dans la suscription (**1** 1), ne fournit non plus aucun éclaircissement[1].

Ne disposant ainsi sur Joël d'aucune source d'informations extérieures, nous allons procéder immédiatement à l'analyse du livre. Celui-ci peut se diviser en deux parties : **1** 1-**2** 17 et

[1] D'après certaines traditions juives, on a attribué à Joël, sur la base de I Chron. **4** 35, **5** 4, 8, une prétendue origine siméonite ou rubénite; mais tout s'oppose à ce que l'un ou l'autre des Joël cités dans ces passages soit identifié avec le prophète. Il ressort d'ailleurs de son livre que celui-ci devait être judéen et vivre à Jérusalem.

2 18-**3** 21[1] Il forme du reste un tout homogène et suivi. Ce n'est pas, comme dans Osée, une succession de morceaux détachés; c'est un discours qui s'enchaîne et se poursuit régulièrement de son début jusqu'à sa conclusion.

Première partie: 1 1-2 17.

Le prophète commence par décrire une formidable invasion de sauterelles[2], ravageant le pays, détruisant toute récolte et plongeant tous les habitants dans le deuil (2-13). A deux reprises (9, 13) il fait une mention spéciale des prêtres et relève le fait que le temple de l'Eternel est dépouillé par le fléau des offrandes et des libations accoutumées. Il appelle toute la population à un jeûne solennel (14). Puis il reprend (**1** 15-**2** 11) la peinture détaillée de la dévastation effectuée par les sauterelles ; il décrit leur marche irrésistible, en les comparant à une armée qui s'avance avec chevaux et chars. Il les présente comme les émissaires de l'Eternel, et, par trois fois (**1** 15, **2** 1b-2a, 11b), il mentionne à leur propos « le jour de l'Eternel ». Enfin, revenant dans la péricope **2** 12-17 à l'appel de **1** 14 (voir aussi **2** 1a), il convoque le peuple tout entier pour un jeûne sincère (« déchirez vos cœurs et non vos vêtements », 13), dans l'espoir que Dieu, dans sa miséricorde, se laissera fléchir et fera succéder la bénédiction à l'épreuve. Ici encore, comme plus haut (**1** 9, 13), il est parlé des prêtres (17a) et des offrandes (14). Le motif mis en avant pour solliciter l'intervention de Dieu est caractéristique (17b): « Pourquoi dirait-on parmi les peuples: Où est leur Dieu? »

[1] Dans la Bible hébraïque le livre de Joël a 4 chapitres. Les v. 28-32 du ch. **2** sont détachés et forment un chapitre à part (**3**, avec cinq versets seulement). Le ch. **4** de l'hébreu correspond au ch. **3** de nos Bibles.

[2] Quatre mots différents sont employés au v. 4 pour désigner les sauterelles : *gazam, arbè, yelek, hasil.* On ne sait si ces termes s'appliquent à quatre espèces différentes, ou peut-être à quatre phases successives dans la vie du même insecte, ou bien enfin s'il s'agit simplement de quatre synonymes employés indifféremment. Il n'est pas sans intérêt d'observer que, contrairement au mot français sauterelle qui n'indique rien de bien terrible, les termes hébreux font tous allusion soit à la puissance destructive, soit à l'innombrable multitude de ces insectes.

Seconde partie: 2 18-3 21.

§ **244.** « Emu de jalousie pour son pays », l'Eternel « épargne son peuple ». Il lui promet d'abondantes récoltes et lui annonce l'anéantissement des sauterelles, appelées ici « l'ennemi du nord » (18-20). Alors commence un hymne d'allégresse (21-27): l'avenir est décrit comme un temps de prospérité et de gloire. Les bénédictions annoncées ne sont pas seulement de l'ordre matériel ; il vient s'y joindre (28-32) l'effusion de l'esprit sur toute chair, accompagnée de prodiges et précédant « l'arrivée du jour de l'Eternel, de ce jour grand et redoutable ». Mais « quiconque invoquera le nom de Yahvé sera sauvé ; le salut sera sur la montagne de Sion et à Jérusalem »[1].

Le ch. **3** annonce que les déportés de Juda et de Jérusalem seront ramenés (1), et que « toutes les nations », rassemblées dans la vallée de Josaphat[2], y subiront le jugement (2-3). Survient une sorte de digression, comme on a appelé, non sans raison, les v. 4-8: l'Eternel se tourne du côté des Phéniciens et des Philistins pour leur adresser des reproches, parmi lesquels il faut relever celui d'avoir « vendu les fils de Juda et de Jérusalem aux fils de Javan », c'est-à-dire aux Grecs (Ioniens). La pareille leur sera rendue. La péricope suivante (9-13) renouvelle l'appel aux nations: « Qu'elles montent vers la vallée de Josaphat! » Elles s'y réunissent en foule, à l'approche du jour de l'Eternel. Leur sort ultérieur n'est pas décrit; en revanche l'Eternel assure sa protection à Jérusalem (14-17), Juda sera béni, une source fertilisante jaillira du temple, l'Egypte et Edom seront ravagés, mais Juda sera habité à toujours et l'Eternel résidera dans Sion (18-21).

§ **245.** A première vue, cette prophétie semble se distinguer par sa simplicité et sa clarté. Elle est d'une lecture

[1] Comp. Act. **2** 16-21.

[2] Josaphat ne désigne sans doute pas ici le roi de ce nom, mais doit être pris dans son sens étymologique: « l'Eternel juge ». Cette dénomination est inconnue dans la topographie biblique; le prophète la crée pour en faire le théâtre du jugement. Plus tard, l'usage courant a donné ce nom à la vallée du Cédron.

facile, le style en est coulant et les pensées bien enchaînées. Tandis que le livre d'Osée, par exemple, avec son caractère fragmentaire, fait au premier abord une impression déconcertante et énigmatique, il arrive au contraire qu'en lisant Joël on est victime d'une illusion et qu'on s'imagine avoir affaire à un écrit fort aisé à comprendre et à expliquer. Il n'en est ainsi qu'en apparence : un examen plus attentif révélera des difficultés en grand nombre, et soulèvera des problèmes dont quelques-uns demeurent insolubles. On est d'ailleurs placé dans une situation fausse à l'égard du livre de Joël, et l'on tourne en quelque mesure dans un cercle vicieux. En effet, les questions relatives à l'interprétation de cette prophétie et celles qui concernent la date de sa composition sont solidaires par la force même des choses. Si l'on connaissait l'époque exacte où Joël vécut et écrivit, on verrait probablement les obscurités se dissiper, au moins en grande partie. Mais malheureusement la situation est tout autre : c'est de l'interprétation même du livre qu'il faut déduire l'âge de son auteur.

Une difficulté considérable résulte du tableau, tracé aux ch. **1** et **2**, de l'invasion des sauterelles : doit-on le prendre au propre ou bien au figuré? En d'autres termes, s'agit-il du fléau bien connu dans les pays de l'Orient et du Midi, de ces nuées d'insectes s'abattant sur les champs et anéantissant les récoltes? ou bien n'est-ce là qu'une image, et les sauterelles sont-elles l'emblème de quelque armée envahissante? leurs quatre noms différents (**1** 4) symboliseraient-ils, comme on l'a prétendu, quatre peuples divers? Les deux opinions opposées ont été défendues et le sont encore, bien que, de nos jours, l'interprétation réaliste paraisse gagner beaucoup de terrain sur l'interprétation figurée. On penche de plus en plus à croire que le fléau décrit par Joël consiste bien en une invasion de sauterelles proprement dites. Il faut en effet se garder d'apporter ici nos notions et nos préventions européennes. Nous sommes trop facilement portés à nous faire une idée insuffisante de ce qu'est, pour l'Oriental, l'arrivée de cet ennemi redouté, qui dévore en un instant le fruit de son travail, et le ruine sans qu'aucune résistance efficace soit

possible. Une semblable calamité — le mot n'est pas trop fort, — est tout à fait appropriée pour servir de thème à la prédication d'un prophète. Celle-ci revêt, il est vrai, par là-même, un caractère occasionnel ; mais n'est-ce pas là le cas des discours prophétiques en général ? Composés et prononcés dans telle ou telle circonstance déterminée, ils s'élèvent plus haut jusque sur le terrain des principes, et acquièrent ainsi une valeur permanente, en sorte qu'ils survivent au fait particulier qui leur a donné naissance [1]

Toutefois, l'adoption de l'explication réaliste laisse subsister divers points d'interrogation. Ainsi il est malaisé de se rendre compte pourquoi la description des sauterelles, faite au ch. **1**, recommence à nouveau et de plus belle au ch. **2**. Certains commentateurs, frappés de ce dualisme, se sont demandé si peut-être les sauterelles devaient être prises au sens propre dans le premier tableau et envisagées symboliquement dans le deuxième. Nous ne pensons pas qu'il y ait lieu de faire cette distinction ; mais le seul fait que cette hypothèse a été présentée et soutenue avec sérieux doit, semble-t-il, suffire à prouver qu'il y a là une difficulté réelle. Une autre question embarrassante pour l'interprète est celle-ci : le fléau a-t-il fondu sur le pays et y a-t-il exercé ses ravages, ou bien son approche imminente a-t-elle seulement été annoncée ? Dans le premier cas, le prophète dépeint l'état présent des choses ; dans l'autre, il trace à l'avance, et comme si c'était déjà un fait accompli, l'effrayant tableau du désastre. Il est difficile de se prononcer entre ces deux points de vue ; cependant, je suis plutôt disposé à admettre qu'il y avait eu déjà pour le moins un commencement d'exécution. En troisième lieu, on éprouve quelque embarras pour déterminer exactement le sens du passage qui forme la transition de la première à la seconde partie (**2** 18). Les uns supposent qu'un certain temps s'est écoulé entre ce qui précède et ce qui suit, qu'un entr'acte, pour ainsi dire, trouve sa place ici. L'assemblée solennelle, convoquée dans **2** 12-17, a eu lieu, et le début de la seconde partie en fait connaître les fruits. Cette

[1] Est-il nécessaire de faire remarquer qu'il en est de même des Epîtres de saint Paul, et des discours mêmes de Jésus-Christ ?

explication a quelque chose de séduisant; les exégètes s'y rangent volontiers. Elle a l'avantage d'établir entre les deux parties du livre une relation claire et logique. Mais on peut y faire une objection qui n'est pas sans valeur: l'acte sous-entendu, la réunion d'une assemblée repentante et humiliée, n'est-il pas trop important, trop essentiel, pour qu'il n'en soit pas fait une mention expresse? A coup sûr, répondrons-nous, l'exposé de Joël serait plus complet et plus satisfaisant s'il nous montrait le peuple faisant pénitence et implorant la délivrance d'en haut. Toutefois, cette lacune, qui frappe le lecteur moderne, ne constitue pas un argument décisif au point de vue historique. Et les termes mêmes du v 18 sont tels qu'il faut bien y voir l'énoncé d'un fait déjà consommé, et non pas l'annonce ou la promesse d'une attitude favorable que Dieu prendrait éventuellement. Nous nous rangeons donc à l'interprétation d'après laquelle le v. 18 relate ce qui s'est passé et implique un intervalle entre la première et la seconde partie.

Aux trois sujets de perplexité indiqués ci-dessus, vient s'en ajouter un quatrième plus grave encore. Joël parle à plusieurs reprises du « jour de l'Eternel ». Cette préoccupation tient une place importante chez lui. Or, on ne discerne pas clairement quelle idée il se fait de ce jour et quel rôle il lui attribue. Il est surtout malaisé de définir quelle relation le prophète établit entre le fléau des sauterelles et la venue du jour de l'Eternel. Ici, il paraît les confondre; là, il les distingue. Au début, il semblerait que la venue du jour de Yahvé est imminente. Dans la suite, on voit que d'autres phénomènes doivent le précéder. En somme, l'invasion des sauterelles paraît se présenter aux yeux de Joël comme un symptôme avant-coureur, comme un premier acte des grands cataclysmes à venir. Cela dit, il faut reconnaître que la succession des événements décrits dans la prophétie de Joël n'est pas facile à fixer. Quand on cherche à trancher la question d'antériorité et de postériorité pour l'effusion de l'esprit, pour le salut assuré sur la montagne de Sion, pour le retour des déportés, pour le jugement des nations, pour l'affran-

chissement de Jérusalem, pour la source sortant du temple, pour le châtiment de l'Egypte et d'Edom, etc., on se trouve en proie à de continuelles incertitudes.

Mentionnons encore, à côté des deux systèmes d'interprétation indiqués plus haut, l'existence d'une troisième hypothèse. D'après l'explication réaliste, il s'agirait de sauterelles; d'après l'explication symbolique, ce seraient des nations étrangères, des armées conquérantes qui seraient en cause. Dans l'un comme dans l'autre cas, les descriptions de **1** 1-**2** 17 s'appliqueraient à des faits contemporains ou du moins prochains. Le mode d'interprétation que nous signalons maintenant se différencie des deux autres en reléguant dans un avenir reculé l'apparition du fléau. D'après ce système d'explication, qu'on peut appeler apocalyptique, il y aurait lieu de rapprocher Joël de la prophétie d'Ezéchiel concernant Gog et Magog (**38-39**) et de voir dans les sauterelles la représentation d'êtres mystérieux chargés par Dieu d'une mission destructrice. Tout en préférant, pour notre part, l'explication dite réaliste, nous estimons que le point de vue indiqué en dernier lieu mérite d'être pris en considération; il n'est pas impossible qu'il renferme certains éléments de vérité. Il aurait de plus l'avantage de légitimer le terme de « septentrional », employé dans **2** 20 en parlant de la multitude des envahisseurs. Il faut avouer en effet que ce mot a quelque chose d'énigmatique s'il s'applique à de véritables sauterelles, celles-ci ne venant pas du nord pour envahir la Terre Sainte.

§ **246.** On voit, par tout ce qui précède, que le livre de Joël ne peut jeter que peu de jour sur la personne et l'époque de son auteur. Attachons-nous pourtant à relever les quelques indices susceptibles de guider notre recherche.

L'argument *a silentio* est toujours précaire; il faut se garder d'en tirer des conséquences positives. Néanmoins, faute de mieux il est permis d'en user discrètement. Or, à ce point de vue, on remarque dans le livre de Joël trois omissions qui paraissent avoir une certaine portée. 1° Il n'y est pas question du roi, ni des chefs ou princes; on voit

seulement intervenir les prêtres (**1** 9, 13, **2** 17) et les anciens (**1** 14, **2** 16)[1]. 2° Il n'y est pas parlé davantage de Samarie et du royaume des Dix tribus; lorsque le nom d'Israël est prononcé (**2** 27, **3** 2, 16), c'est pour désigner le peuple de Dieu dans son ensemble, et ce terme alterne avec celui de Juda. 3° Il n'est fait mention d'aucune des trois puissances avec lesquelles les habitants de la Palestine ont eu des relations et des conflits incessants dès le IXe siècle et jusqu'à la ruine de Jérusalem : la Syrie (Damas), l'Assyrie et Babylone.

Sans doute, il pourrait se faire qu'un prophète judéen, comme l'est certainement Joël, eût vécu sous la domination royale, à une époque où Samarie était encore florissante et où l'ère des frottements avec les grandes nations étrangères avait déjà commencé, et que pourtant, dans un écrit de faibles dimensions, il n'eût pas eu l'occasion d'aborder ces trois sujets. Mais à franchement parler cette supposition manque de vraisemblance. Aussi comprend-on l'accueil favorable que reçut de tous côtés et pendant longtemps l'hypothèse émise par Credner en 1831, d'après laquelle le livre de Joël aurait été composé sous Joas de Juda, pendant la minorité de ce roi et la régence du prêtre Jéhojada. L'effacement de la personne royale et l'importance donnée au sacerdoce s'expliqueraient ainsi tout naturellement. La période des difficultés du côté de Ninive, et à plus forte raison de Babylone, n'avait pas encore commencé; même avec Damas, le début des hostilités fut plus tardif. Enfin, les rapports de Juda avec Samarie paraissent avoir été à peu près nuls en ce temps-là. On voit quels avantages présente ce système. Il n'est donc pas surprenant qu'il l'ait emporté sur toute autre tentative de fixer la date de Joël à un moment quelconque de la période préexilique. Cette faveur, dont il a joui pendant un demi-siècle, il ne l'a pas complètement perdue de nos jours. Plusieurs théologiens des plus autorisés parmi les contemporains persistent à assigner à Joël la place historique que Credner lui a donnée. Et de fait, il n'est guère possible de faire autrement, tant qu'on ne se résout pas à détacher

[1] Le mot hébreu peut se traduire par ancien ou par vieillard; dans **1** 14, tout au moins, le premier sens paraît préférable.

Joël du groupe auquel il appartient dans le recueil des Douze prophètes. Il y figure en effet entre les deux plus anciens, Osée et Amos ; et les Juifs, auteurs de la collection, l'ont certainement considéré comme appartenant, lui aussi, à l'époque la plus antique. Il faut un effort pour rompre avec cette conception traditionnelle, et pour transférer Joël dans l'âge postexilique. Cet effort a été fait : un nombre croissant d'auteurs, parmi nos contemporains, envisagent le livre de Joël comme l'un des plus tardifs parmi les écrits prophétiques. J'avoue avoir longtemps hésité à entrer dans cette voie, mais j'en suis venu à me ranger pleinement à cette opinion. La prophétie de Joël me semble répondre à la situation de la Judée et de Jérusalem, telle qu'elle se présentait sous la domination perse. C'est à une communauté religieuse que nous avons affaire, plutôt qu'à un état politique. Les prêtres sont les personnages principaux. L'étendue du pays paraît être minime : à proprement parler, il n'est question que de Jérusalem. Une importance particulière est accordée aux offrandes et aux libations destinées au temple (**1** 9, 13, **2** 14). La notion même du jour de l'Eternel, qui occupe la place centrale dans cette prophétie, n'est, il est vrai, pas étrangère aux écrits bibliques antérieurs à l'exil; mais elle se présente ici sous un aspect différent et rappelle plutôt les descriptions similaires des livres postexiliques. C'est avec ces derniers, notamment avec Zacharie et Malachie, que Joël offre des affinités. En revanche, il diffère au plus haut degré des prophètes du VIII[e] siècle. Certes Amos, Osée, Esaïe et Michée sont des individualités marquées, distinctes, qu'on ne confond point aisément. Mais ils ont des traits communs, un air de famille pour ainsi dire; un même esprit les anime, leurs tendances, leurs physionomies se ressemblent. Joël est tout autre; sa personnalité et sa prédication ont des allures à part, qui semblent dénoter un milieu très différent. Nous ne retrouvons chez lui pour ainsi dire aucun des sujets que traitaient sans cesse les prophètes préexiliques : ni l'idolâtrie, ni la corruption morale, ni la tyrannie des grands, ni la vénalité des juges, ni la complaisance pour les puissances étrangères, ni le ritualisme et le cérémonialisme n'apparais-

sent dans le livre de Joël. Pour tout dire, il laisse ses lecteurs dans l'ignorance la plus complète au sujet des torts qu'il peut avoir à reprocher à ses contemporains. Il invite ceux-ci au jeûne, à l'humiliation, mais il ne dit pas pour quels motifs. Toute cette attitude est bien plutôt celle d'un écrivain appartenant au judaïsme d'après l'exil.

Le livre de Joël contient un très grand nombre de passages qu'on trouve également ailleurs, dans d'autres écrits de l'A. T ; Amos, Esaïe, Michée, Nahum, Sophonie, Ezéchiel, Abdias, le Second Esaïe, etc. Les partisans de l'hypothèse de Credner considèrent naturellement Joël comme l'original, auquel tous les autres écrivains auraient fait des emprunts. La supposition inverse n'est pas moins admissible. Elle est même, sur certains points, plus aisée à défendre. Mais ces questions de priorité et de postériorité sont en général de celles que chacun résout selon ses préférences, ou du moins d'après son système ; on ne saurait donc leur attribuer une portée décisive. Toutefois, sans entrer dans le détail, formulons une remarque générale. Ou bien le livre de Joël a été lu et cité par tous les prophètes, à peu d'exceptions près ; ou bien Joël a compulsé les écrits de ses devanciers et s'en est largement inspiré. La seconde supposition me paraît sensiblement plus probable. Joël fait, en effet, l'impression d'avoir été à l'école de ses prédécesseurs. Les nations étrangères qu'il nomme (**3** 4, 19), Phéniciens, Philistins, Egyptiens, Edomites, sont précisément à la fois celles dont les noms reviennent le plus couramment dans les anciennes prophéties et celles qui, sous le régime perse, étaient encore en contact quotidien avec la Judée. Joël y ajoute Javan (**3** 6), c'est-à-dire les Grecs, puis les Sabéens (**3** 8), ce qui cadre moins bien avec le IXe siècle qu'avec le IVe. La mention de la Grèce est particulièrement significative à cet égard.

En résumé, sans déclarer inacceptable en soi la date proposée par Credner, nous adoptons pour notre part avec conviction celle de l'époque perse. Joël nous apparaît comme un prophète postérieur à l'exil. Nous ne rencontrons plus chez lui les préoccupations constantes du prophétisme anté-

rieur. Ce n'est plus un lutteur, un polémiste, payant de sa personne pour défendre la cause qui lui est confiée. A vrai dire, la personne de Joël est totalement effacée, elle ne se montre nulle part. Après avoir lu son écrit, nous ignorons ses sentiments, nous n'avons pas vu vibrer son cœur. Nous ne connaissons pas l'homme qui s'est appelé Joël, fils de Pethuel.

§ **247** En revanche, les quelques pages que nous possédons sous son nom sont très loin d'être dénuées d'intérêt et de valeur. Elles sont l'œuvre d'un habile écrivain, au style brillant et correct, et la langue dans laquelle elles sont rédigées est d'une remarquable pureté. On a même voulu tirer de ce fait un argument contre la date tardive que nous assignons à Joël. Il faut en effet reconnaître qu'à ce point de vue son livre se distingue avantageusement de plusieurs autres, composés au ve, au vi^e^, ou même au viie siècle. Mais nous avons d'autres exemples, dans le Psautier, dans la seconde partie de Zacharie et ailleurs, d'ouvrages écrits à une époque postérieure, et dont la langue ne porte cependant point encore l'empreinte de la décadence.

Quant au fond, le livre de Joël prépare la voie aux conceptions apocalyptiques. Il décrit d'une façon saisissante le jugement final des nations. Il exprime avec force l'inébranlable confiance de l'Israélite croyant, sa ferme attente au Dieu libérateur. Tout en attachant de l'importance aux offrandes, aux libations, au jeûne, il recommande pourtant de « déchirer les cœurs et non les vêtements ». Enfin, le point culminant de cette prophétie paraît être le passage qui annonce l'effusion de l'esprit de Dieu. Là se trouve entre autres ce trait que, pour ma part, je considère comme le plus touchant et le plus riche en promesses pour l'avenir : l'esprit de Dieu sera répandu jusque sur les esclaves[1]. N'y a-t-il pas là comme un avant-goût de l'état de choses décrit par saint Paul : « Il n'y a plus ni esclave, ni libre » (Gal. **3** 28, Col. **3** 11) ?

[1] Malheureusement les Septante, en introduisant dans cette phrase le pronom de la première personne (« *mes* esclaves »), ont modifié la pensée, et le livre des Actes (**2** 18) a reproduit cette leçon.

III. Amos.

§ **248.** Le mot hébreu Amos signifie «charge, fardeau». Le prophète que nous allons étudier est seul à porter ce nom dans l'A. T Il faut, comme nous l'avons dit plus haut (p. 386), éviter l'erreur commise par certains Pères de l'Eglise qui, ne se doutant pas de la différence orthographique, ont identifié le prophète Amos avec Amots, père d'Esaïe.

Amos était, au dire de la suscription (**1** 1), « un des bergers de Tékoa ». Cette localité, dont le nom s'est conservé jusqu'à nos jours comme appellation d'un pauvre village, composé de quelques masures au milieu d'un champ de ruines, était située à 4 heures de marche au sud de Jérusalem et à 2 heures au sud de Bethléhem, dans l'âpre région nommée montagne de Juda. Amos appartenait donc par sa naissance au royaume du sud. Son métier de berger entraînait probablement pour lui des changements périodiques de résidence. Ainsi s'explique sans difficulté le fait qu'il parle de lui-même (**7** 14) comme cueillant pour s'en nourrir les fruits du sycomore. Cet arbre en effet ne croît pas à l'altitude de Tékoa (850 mètres)[1]. Mais il est aisé d'admettre qu'avec ses troupeaux Amos descendait dans la région beaucoup plus chaude des bords de la mer Morte. On pourrait aussi supposer qu'il faisait partie, avec d'autres hommes de Tékoa, des bergers royaux qu'Ozias devait avoir à son service, car ce roi « avait de nombreux troupeaux dans la Schephéla (versant occidental du territoire de Juda) et dans la plaine du littoral » (II Chron. **26** 10 ; comp. aussi I Chron. **27** 28-29, I Rois **10** 27). Cette question a plus d'importance qu'il ne semblerait au premier abord. En effet, la tentative

[1] Je rectifie ici une erreur commise dans mes *Souvenirs de Terre Sainte* (2me éd., 1898, p. 212). Lors de mon second voyage en Palestine (1899) j'ai pu m'assurer que, contrairement à des informations antérieures auxquelles je m'étais fié, les sycomores ne croissent pas dans les régions élevées et à Tékoa en particulier.

a été faite de représenter Amos comme originaire d'un Tékoa différent de celui que nous connaissons, et d'exploiter dans ce but la mention des sycomores; on aurait ainsi fait du prophète, par voie d'hypothèse, un ressortissant du royaume du nord. Mais aucune raison valable ne peut être invoquée à l'appui de cette idée; l'existence d'un second Tékoa est purement imaginaire, et rien dans le livre d'Amos n'empêche de voir en lui un Judéen.

Quant au qualificatif de berger, donné à Amos, il ne faudrait pas en conclure qu'il impliquât nécessairement la pauvreté. Le même mot (*noqed*) est appliqué (dans II Rois **3** 4) à Méscha, roi de Moab, lequel payait au roi d'Israël « un tribut de cent mille agneaux et de cent mille béliers avec leur laine »[1].

Un autre détail nous est fourni par **7** 14 sur la personne d'Amos. Celui-ci déclare n'être « ni prophète, ni fils de prophète ». Cette assertion signifie simplement qu'il n'était affilié à aucune corporation ou confrérie du genre de celles qui jouent un rôle dans l'histoire de Samuel et de Saül, d'Elie et d'Elisée. Le mot prophète (nabi) est donc pris ici dans son sens archaïque et en quelque sorte professionnel. Ailleurs dans ses discours, Amos n'hésite pas à se considérer comme un nabi au sens spirituel du terme (**3** 7-8), et dans la parole même que nous venons de citer (**7** 15) il affirme avoir reçu de Dieu l'ordre de « prophétiser ».

Au point de vue chronologique, aucune incertitude ne plane sur l'époque où Amos a exercé son ministère. L'indication donnée dans la suscription: « au temps d'Ozias, roi de Juda, et au temps de Jéroboam, roi d'Israël », est corroborée par tout le contenu du livre, et spécialement par le ch. **7**. Nous placerons en conséquence le début de l'activité prophétique d'Amos vers l'an 760 av. J.-C. Une donnée plus précise nous est encore fournie par la suscription du livre: « deux ans avant le tremblement de terre ». Malheureuse-

[1] Reculant devant la traduction littérale : « Méscha, roi de Moab, était berger », nos versions paraphrasent : « ... avait de grands troupeaux, possédait des troupeaux ». Il serait également légitime de traduire dans Am. **1** 1 : « Amos, l'un des propriétaires de troupeaux de Tékoa ».

ment, ignorant totalement la date de ce phénomène, nous ne pouvons tirer aucun parti de cette mention. Les tremblements de terre sont chose assez fréquente en Palestine, mais celui-ci doit avoir eu une gravité exceptionnelle, puisqu'il sert ici, en quelque mesure, de point de repère chronologique, et qu'il y est encore fait allusion dans Zach. **14** 5.

Amos était judéen ; mais son ministère a eu pour théâtre le royaume de Samarie, et plus spécialement la ville de Béthel. C'est là qu'il est venu, sur l'ordre de son Dieu, pour censurer les mœurs corrompues et prêcher la repentance et la réforme. Ce fait a quelque chose d'insolite et de saisissant. La figure de ce berger, quittant les solitudes et venant accomplir son mandat dans une ville fière de posséder un sanctuaire royal, n'est certainement pas banale. Elle fait une impression profonde d'originalité, de grandeur et d'héroïsme. La scène décrite au ch. **7**, le conflit survenu entre Amos et le prêtre Amatsia, laisse voir, sous la parfaite simplicité du récit, quels étaient les principes en cause, et l'importance de la mission confiée au berger de Tékoa.

§ **249**. A l'exception de ce ch. **7**, qui contient un fragment de biographie, tout le reste du livre se compose de discours, reproduits non point in extenso, mais plutôt sous forme de résumés ou de citations partielles. Il n'y a pas de raison d'admettre que le prophète n'a pas recueilli et rédigé lui-même ces souvenirs de son ministère actif. Il a voulu conserver ainsi, à l'usage de la postérité, les thèmes essentiels de sa prédication, accompagnés çà et là de quelques développements. Son livre est très bien ordonné ; on peut le diviser en trois parties : 1° **1-2** ; 2° **3-6** ; 3° **7-9**.

Première partie : 1-2.

Ces deux premiers chapitres forment un seul discours. Après un préambule (**1** 2) qui montre l'Eternel faisant retentir sa voix du haut de Sion, le prophète lance successivement les reproches et les menaces de Dieu contre une série de peuples. Il s'adresse d'abord à trois nations, voisines d'Israël, mais de race différente : les Syriens de Damas (3-5),

les Philistins (6-8) et les habitants de Tyr (9-10). Puis il se tourne vers trois autres peuples, voisins aussi et en même temps parents des Israélites : Edom (11-12), Ammon (13-15) et Moab (2 1-3). Ensuite il fait la part de Juda (4-5), et termine son réquisitoire en dressant d'une façon beaucoup plus circonstanciée le tableau des iniquités d'Israël et en lui annonçant le châtiment (6-16). Il faut noter la formule stéréotype par laquelle s'ouvre chacun de ces morceaux : « Ainsi parle l'Eternel : A cause de trois crimes de Damas (Gaza, Tyr, etc.) et même de quatre, je ne le révoquerai pas, parce qu'ils ont .... ». Il serait toutefois superflu de rechercher, dans chaque péricope, trois ou quatre griefs déterminés : on ne les trouverait pas. Nous sommes donc plutôt en présence d'une sorte de locution consacrée, mettant en relief la multiplicité des crimes. On ne peut pas dire non plus que tous ces morceaux, identiques les uns aux autres au début, présentent une structure symétrique : tels d'entre eux sont plus abrégés que d'autres. Les passages relatifs aux six nations étrangères dénotent chez l'écrivain des connaissances assez étendues en matière de géographie et d'histoire contemporaine. Ce qui est fort intéressant, c'est la nature des griefs formulés contre ces peuples païens. Les reproches ne portent pas sur leur idolâtrie, leurs superstitions, mais sur leurs actes de cruauté ou de perfidie, bref sur leurs crimes de lèse-humanité. Et ces torts, dont ils se sont rendus coupables, ce n'est point exclusivement Israël qui en a été victime ; ce n'est donc pas au nom d'Israël maltraité, mais au nom de la justice et de la bienveillance méconnues que le jugement s'exercera.

Il en est tout autrement du court morceau consacré à Juda. Sa culpabilité provient de ce qu'il a « méprisé la loi (thora) de l'Eternel » et de ce qu'il s'est livré à l'idolâtrie. Le grief, au lieu d'être de l'ordre moral, comme dans les six cas précédents, est ici du domaine religieux. L'authenticité de cette péricope (2 4-5) est fortement contestée de nos jours, ainsi que celle de quelques autres passages du livre d'Amos. Nous reviendrons plus loin sur ce sujet.

Lorsque, enfin, le prophète en vient à Israël, il élargit son

cadre et traite avec beaucoup plus de détails les péchés qu'il flagelle et le châtiment qu'il prédit. Ici, comme pour les nations païennes, il se place sur le terrain moral, reprochant aux Israélites leurs injustices et leur dépravation de mœurs. Il leur rappelle les bienfaits de l'Eternel dans le passé : sortie d'Egypte, prise de possession de la Terre Promise, etc. En punition de leur ingratitude, il leur annonce leur écrasement ; il se peut que cette parole renferme une allusion au tremblement de terre.

Seconde partie : 3-6.

§ **250.** Il n'est plus question ici des peuples étrangers. Toute cette seconde partie est consacrée à Israël ; elle signale et flétrit les désordres moraux qui règnent au sein du peuple et spécialement chez les grands du royaume : luxe, débauche, vénalité, oppression des faibles. Elle se subdivise en trois : 1° **3** ; 2° **4** ; 3° **5-6.** Chacune de ces subdivisions commence par les mots : « Ecoutez cette parole ». La troisième subdivision se partage à son tour en trois : A : **5** 1-17. B : **5** 18-27. C : **6.** — B et C commencent l'un et l'autre par l'exclamation : « Malheur ...! »

1re subdivision : 3.

Après une apostrophe au peuple d'Israël, motivant le châtiment sévère qui l'attend par le privilège même qu'il a eu d'être « choisi parmi toutes les familles de la terre » (1-2), le prophète démontre par une série d'exemples (3-6) qu'il n'y a pas d'effet sans cause. A première vue, tel de ces exemples pourrait sembler destiné à prouver la vérité inverse, à savoir qu'il n'y a pas de cause sans effet ; mais c'est là une apparence trompeuse. Il faut noter que plusieurs des images employées par le prophète sont empruntées aux souvenirs de sa vie de berger ; c'est le cas en particulier de celle du v. 3, qui n'est vraie qu'à cette condition. La conclusion est, au v. 7, que les prophètes sont dans les secrets de Dieu, et, au v 8, que celui qui entend la voix de l'Eternel est irrésistiblement poussé à lui servir d'organe :

Le lion rugit : qui ne serait effrayé ?
Le Seigneur Yahvé parle : qui ne prophétiserait ?

Ce passage, rapproché de **1** 2, fait connaître l'origine de la vocation d'Amos. Aussitôt après, le prophète commence son réquisitoire contre les habitants du royaume de Samarie, leur annonce l'invasion étrangère (9-12), et déclare en particulier que la ruine atteindra Béthel et son sanctuaire (13-15).

2me subdivision : 4.

Au début de ce discours (1-3) Amos interpelle avec véhémence les femmes des Israélites, qui favorisent et partagent les excès de leurs maris. Il décrit le vain formalisme qu'on pratique sur les hauts-lieux (4-5) et montre que les nombreuses épreuves envoyées par Dieu n'ont point amené la repentance (6-11). « Malgré cela, répète-t-il à cinq reprises, vous n'êtes pas revenus à moi, dit l'Eternel ». C'est pourquoi il faut qu'Israël « se prépare à la rencontre de son Dieu » (12-13).

3me subdivision : 5-6.

A : **5** 1-17 Ce morceau commence par une complainte sur la chute d'Israël (1-3), suivie d'un appel à déserter les hauts-lieux et à renoncer à l'injustice : « Cherchez l'Eternel, et vous vivrez » (4-7). Le prophète décrit d'une part la puissance de Dieu (8-9) et de l'autre la perversité des hommes (10-12). En passant, il signale avec ironie la conduite des « sages », qui se taisent, parce que « ces temps sont mauvais » (13). Il renouvelle l'appel à la conversion (14-15) :

Recherchez le bien et non le mal, afin que vous viviez....
Haïssez le mal et aimez le bien,
Faites régner la justice à la porte (au tribunal),
Peut-être l'Eternel aura-t-il pitié.

Sinon ce sera un deuil universel (16-17).

B : **5** 18-27 Amos parle du « jour de l'Eternel », qui « sera ténèbres et non lumière » ; les coupables n'échapperont pas (18-20). Les versets suivants (21-24) mériteraient d'être cités tout au long. C'est la plus éloquente des protestations contre le formalisme et les vaines cérémonies. Celles-

ci n'ont aucun prix aux yeux de Dieu qui réclame la justice et la droiture. A la suite de cette vigoureuse apostrophe, le prophète évoque (25-27) le souvenir des quarante ans au désert ; il y ajoute la mention de certains rites idolâtres [1] et la menace d'une déportation « au delà de Damas ». Malheureusement, l'interprétation de cet important passage se heurte aux plus grandes difficultés, et les commentateurs l'expliquent de façons très différentes [2].

C : **6**. Le prophète cherche à dissiper les illusions de ses compatriotes, qui se croient en sûreté et mènent une vie de jouissance. Pourtant d'autres Etats, non moins puissants et non moins prospères, ont déjà succombé ; bientôt ce sera le tour d'Israël (1-7). Sa ruine sera complète, son orgueil et ses iniquités causeront sa perte (8-14).

Troisième partie : 7-9.

§ **251**. Jusqu'ici nous n'avons rencontré dans le livre d'Amos qu'un recueil de discours. Ce caractère exclusivement oratoire se modifie dans la troisième et dernière partie. Celle-ci renferme en effet la mention de plusieurs visions. Nous pouvons en grouper le contenu de la façon suivante. Une première section (ch. **7**) rapporte trois visions, et les fait suivre d'un fragment narratif. Les deux autres sections (ch. **8** et ch. **9**) commencent chacune par une vision et y joignent des développements sous forme de discours.

1re subdivision : 7.

Une première vision montre aux yeux du prophète une invasion de sauterelles. Sur son intercession, Dieu consent à éloigner le fléau (1-3). Il en est de même une seconde fois, les sauterelles étant remplacées par une pluie de feu [3] qui

[1] Les mots vocalisés dans le texte massorétique de telle sorte qu'on les traduit par *tente* et *piédestal* sont probablement les noms de deux faux dieux.

[2] Am. **5** 25-27 est cité dans le discours d'Etienne (Act. **7** 42-43) avec des variantes provenant les unes du texte des Septante, les autres, semble-t-il, de l'écrivain des Actes.

[3] Une correction très simple, portant seulement sur les voyelles, permet de lire ici « pluie de feu » au lieu de « châtiment (?) par le feu ».

doit consumer la terre et les eaux (4-6). Dans une troisième vision (7-9), le Seigneur lui-même apparaît, tenant en main un fil à plomb[1] et annonçant la destruction d'Israël et de la maison royale. Cette fois il n'est plus question d'intercéder : « Je ne pardonnerai plus », a dit l'Eternel.

A ces visions, ou plutôt à la troisième, vient s'ajouter un épisode narratif (10-17). Nous apprenons ainsi que la scène se passe à Béthel, et que le prêtre Amatsia a dénoncé Amos au roi Jéroboam. En outre, il l'invite à s'enfuir en Juda, où il pourra gagner sa vie en prophétisant, mais il lui défend de poursuivre sa mission à Béthel, sanctuaire royal. Amos répond avec la plus parfaite simplicité qu'il n'y a dans sa conduite rien qui soit professionnel, et qu'il ne recherche pas le gain. Son métier de berger lui suffit pour vivre. Mais, ajoute-t-il, « l'Eternel m'a pris de derrière le troupeau et m'a dit : Va, prophétise à mon peuple d'Israël ». Et Amos saisit l'occasion de renouveler ses menaces contre Israël, en y ajoutant quelques mots concernant Amatsia et sa famille.

2me subdivision : 8.

Une nouvelle vision se présente aux regards du prophète. Elle a le même sens que les précédentes, et se rapproche en particulier de la troisième (**7** 7-9) par la répétition des mots : « Je ne pardonnerai plus ». Pour la bien comprendre, d'ailleurs, il est nécessaire de recourir à l'idiome original, car elle repose sur un jeu de mots ou sur une assonance. Amos aperçoit une corbeille de fruits ; or les mots hébreux fruits et fin se ressemblent beaucoup, et le sens de la vision est par conséquent : « la fin est venue pour mon peuple d'Israël» (1-2). La mort exercera ses ravages dans le pays (3). L'âpreté au gain et le manque de probité, joints au formalisme, vont amener la ruine générale (4-10). Le v. 8 contient encore une allusion au tremblement de terre. La fin du chapitre (11-14)

[1] Littéralement « un plomb » ou « du plomb » ; ce passage est assez obscur ; peut-être y a-t-il encore ici une réminiscence du tremblement de terre. En tout cas il est arbitraire d'interpréter, avec certaines versions, fil à plomb par niveau.

décrit une scène imprévue : les Israélites recherchant la parole de l'Eternel et ne la trouvant pas. Leur égarement actuel leur interdit tout espoir de délivrance.

3me subdivision : 9.

Encore une vision, et très analogue à celle de **7**-7-9 : le Seigneur se tient sur l'autel et ordonne la destruction (une fois de plus nous relevons des expressions qui font penser au tremblement de terre). Le prophète insiste sur l'impossibilité d'échapper au châtiment (1-4). Si la terre tremble et si les eaux l'envahissent (encore une allusion significative), c'est que l'Eternel l'a commandé (5-6). Qu'Israël ne compte pas sur son privilège de peuple élu : « N'êtes-vous pas pour moi comme les enfants des Ethiopiens, enfants d'Israël ? dit l'Eternel ». Dieu a fait sortir Israël d'Egypte ; à d'autres peuples aussi il a accordé de semblables bienfaits (7). Et le v. 8a conclut par la sentence portée sur le royaume coupable : « Je le détruirai de dessus la face de la terre ».

Avec 8b commence une autre péricope qui forme avec ce qui précède un frappant contraste. En effet, il y est affirmé que la maison de Jacob ne sera point entièrement détruite, quoiqu'elle doive passer par le « crible » de l'épreuve et que tous les pécheurs doivent mourir (8b-10). Bien plus, la maison de David sera relevée, Edom et les autres peuples lui seront soumis, les déportés reviendront et la plus grande prospérité régnera (11-15).

§ **252**. Le livre d'Amos peut être considéré dans son ensemble comme présentant les plus sérieuses garanties d'authenticité. Il y a pourtant certains passages au sujet desquels il convient de faire des réserves. De ce nombre est, en première ligne, le morceau terminal, celui dont nous venons d'esquisser le contenu (**9** 8b-15). Il se différencie à plusieurs égards du reste de l'ouvrage. Sa terminologie ne rappelle pas le langage habituel d'Amos. Et quant au fond, les perspectives rassurantes qu'il fait entrevoir ne trouvent aucun point d'attache dans les discours précédents. Amos est, d'un bout à l'autre, un prédicateur du jugement. Il peut, par ses supplications, retarder quelque peu l'inévitable châtiment

(**7** 2-3, 5-6) ; mais il ne saurait l'empêcher de s'accomplir. Son livre, sous sa forme originale, se terminait-il avec **9** 8a ? Dans ce cas, la fin actuelle y aurait été simplement ajoutée pour atténuer l'impression sinistre causée par tous ces tableaux menaçants et faire luire l'espérance d'un temps meilleur. Il se peut aussi qu'il y ait eu primitivement à la fin du recueil une péroraison sévère, et qu'elle ait été remplacée par le passage que nous y lisons maintenant. Celui-ci porte les traces de préoccupations plus tardives; il parle de relever la maison de David et de ramener les déportés ; il mentionne Edom à la façon des écrivains postérieurs à 586 ; il est teinté de deutéronomisme. Pour tous ces motifs, nous ne pouvons pas en assigner la composition à une date plus ancienne que l'époque exilique.

L'avertissement menaçant donné à Juda (**2** 4-5) est également suspect d'inauthenticité. Tandis que les accusations lancées contre les six nations étrangères et contre Israël visent des faits de moralité et portent un caractère concret, les reproches articulés contre Juda ont quelque chose de très général et de très vague. Partout ailleurs dans son livre, Amos passe Juda sous silence ; la mention de la dynastie davidique (**9** 11) fait partie du passage le plus contesté ; il resterait donc en tout et pour tout, à côté de **2** 4-5, le mot « Sion », employé de la façon la plus imprévue dans **6** 1, et qui soulève lui-même les objections les plus sérieuses [1]

On a également des doutes sur **4** 13, **5** 8-9, **9** 5-6, qui seraient des interpolations dues toutes trois à la même main. Je suis prêt à reconnaître que ces trois morceaux, aux endroits où ils sont placés, ne s'accordent guère avec ce qui précède et ce qui suit. Mais de là à conclure qu'ils ne peuvent être d'Amos lui-même, il y a loin. Ils me semblent

[1] Le début du livre (**1** 2a) nomme aussi, il est vrai, Sion et Jérusalem. Toutefois ce passage se présente dans d'autres conditions que **6** 1, et il n'y a rien d'inadmissible à ce qu'Amos, Judéen lui-même et arrivant du sud, affirme avoir entendu la voix de l'Eternel, retentissant de son sanctuaire de Jérusalem. Plusieurs exégètes contestent d'ailleurs l'authenticité de ce verset et le considèrent comme une glose, empruntée à Joël **3** 16 et qui aurait pénétré dans le texte du livre d'Amos. Mais, dans cette hypothèse, il n'est pas aussi facile d'expliquer l'insertion de **1** 2b.

porter sa marque, et rentrer pour le fond et pour la forme dans sa manière habituelle. Je les considérerais donc volontiers comme des morceaux authentiques, mais égarés à une mauvaise place.

Mentionnons enfin que plusieurs commentateurs modernes opèrent un triage parmi les six oracles relatifs aux peuples étrangers (**1** 3-**2** 3). Seuls, ceux contre Damas, Ammon et Moab devraient être tenus pour authentiques, tandis que les trois autres, contre les Philistins, les Phéniciens et les Edomites, seraient des additions tardives. Ce jugement s'appuie sur des considérations ingénieuses, mais il nous paraît insuffisamment motivé.

§ **253**. Quand on entreprend de caractériser Amos au point de vue littéraire, il est à peu près impossible de ne pas rappeler le mot, devenu célèbre et en quelque sorte classique, que saint Jérôme lui a appliqué : *Imperitus sermone*, a-t-il dit, c'est-à-dire inhabile à parler. Mais, avec l'unanimité des critiques modernes, nous ne citons ce jugement historique que pour le répudier ; c'est en réalité un à priori pur et simple, motivé uniquement par le fait qu'Amos, étant un « berger », devait inévitablement avoir quelque chose de rustique. Lorsque, au lieu de formuler ainsi une appréciation fondée sur les apparences, on examine sans parti pris le livre d'Amos, on est frappé de voir que son langage, très simple et très sobre, se distingue aussi par son élégance et par sa pureté. Amos dit avec netteté et avec force ce qu'il se propose de dire ; il ne le fait point d'une façon sèche et prosaïque ; son style est coloré ; les images et les figures qu'il emploie donnent du relief à ses paroles. Pour n'être point injuste envers saint Jérôme, ajoutons qu'il a lui-même complété son jugement sur Amos en disant : *non imperitus scientia*, remarquable par ses connaissances. Nous avons déjà eu l'occasion de signaler, à propos des deux premiers chapitres, combien Amos paraissait bien informé au point de vue géographique et historique ; le reste de son livre confirme cette impression et dénote, dans d'autres domaines encore, une culture étendue et variée, surprenante à coup sûr chez un campagnard judéen du VIIIe siècle av J.-C.

Aussi bien sommes-nous conduits à voir en Amos une personnalité hors ligne. Qu'un habitant des champs, venant « de derrière le troupeau », nous ait laissé les discours contenus dans le livre d'Amos, c'est déjà chose extraordinaire. Mais que cet homme, poussé par une force invisible, ait quitté son entourage, et même son pays, pour aller au delà de la frontière attaquer de front les mœurs et les institutions, seul contre une multitude, c'est là quelque chose de bien plus étonnant encore. La scène décrite au ch. **7** est saisissante dans sa simplicité même: Amos, le berger, en face du prêtre Amatsia, voilà un tableau que doivent contempler avec admiration, respect et sympathie tous ceux qui estiment à sa juste valeur l'homme qui brave tout et sacrifie tout pour obéir à la voix de son Dieu et de sa conscience. Quels que soient les mérites de forme que présente le livre d'Amos — et nous les avons amplement reconnus, — on peut affirmer sans crainte que sa valeur tient surtout à la personne de son auteur. Amos a faim et soif de justice; les désordres sociaux, les abus, les tromperies, les hypocrisies, l'avarice, la luxure, soulèvent son indignation et sa réprobation. C'est presque un révolutionnaire, c'est en tout cas un réformateur au sens le plus élevé de ce terme. Il rappelle à maints égards son devancier Elie, se dressant contre Achab dans le champ de Naboth et flétrissant les agissements de Jézabel. Les discours d'Elie, s'il les a jamais écrits, ne sont point parvenus jusqu'à nous. Plus heureux en ce qui concerne Amos, nous possédons sous son nom un recueil de prophéties qui, malgré leur brièveté, nous permettent de le placer au rang qui lui revient de droit. Prédicateur austère, flagellant le vice et annonçant le châtiment, il apparaît au VIIIe siècle, semblable dans une large mesure à Jean-Baptiste. Peu après lui et dans le même milieu, Osée allait à son tour entreprendre son ministère; continuant l'œuvre du justicier Amos, il devait, tout en combattant le mal avec la même énergie, faire aussi résonner les accents plus tendres de la miséricorde et du pardon.

IV. Abdias.

§ **254.** Tandis que nous disons Abdias, à la suite de la version des Septante et de la Bible latine, le nom de ce prophète se trouve vocalisé d'une façon différente dans le texte hébreu où on lit Obadia. Cette forme est employée en allemand et en anglais. Du reste, au point de vue de l'étymologie et du sens, c'est à peu près la même chose, Abdias et Obadia signifiant tous deux « serviteur (ou adorateur) de Yahvé ».

On trouve dans l'A. T plusieurs hommes portant ce nom. Le seul qui ait joué un rôle dans l'histoire est l'intendant du roi Achab (I Rois **18** 3-16). Ni celui-ci, ni aucun de ses homonymes connus, ne peut être considéré comme l'auteur possible du livre que nous avons à examiner. La suscription (1) renferme uniquement les mots : « Vision d'Abdias » ; elle ne nous fournit aucun renseignement sur la personnalité de l'auteur, sa provenance et son époque. C'est donc seulement par l'étude du livre que l'on peut espérer obtenir quelques lumières sur sa date et sur le prophète auquel il est dû ; ce cas est analogue à celui du livre de Joël.

Dès le début on voit qu'il s'agit d'Edom. Les v. 1-9 décrivent le châtiment exemplaire qui a été infligé à cette nation orgueilleuse[1]. Dans les v. 10-14, le prophète insiste sur les sentiments haineux des Edomites à l'égard d'Israël au jour où Jérusalem a été prise et sa population déportée, et les invite à changer d'attitude. Il leur annonce la venue prochaine du jour de l'Eternel : toutes les nations seront frappées, Edom en particulier. Mais « le salut sera sur la montagne de Sion » ; tandis qu'Edom sera détruit, les Israélites verront leur territoire s'étendre, les déportés rentreront dans leur patrie, « et à l'Eternel appartiendra le règne » (15-21).

Ce petit oracle, qui forme à lui seul tout le livre d'Abdias,

[1] Le v. 2 est au passé : « Je t'ai rendu petit..., tu es fort méprisé... » La Bible annotée traduit correctement ; Ostervald et Segond emploient à tort le futur.

rappelle à tous égards les uns ou les autres des discours contre les peuples étrangers, tels qu'ils sont collectionnés dans les livres d'Esaïe, de Jérémie et d'Ezéchiel. Il n'offre donc par lui-même qu'une importance secondaire. Les questions que soulèvent sa composition et sa date n'en sont pas moins complexes et délicates.

A les envisager seuls, les v. 10-14 montrent de la façon la plus évidente que Jérusalem vient de succomber (586), et les v. 15-21 témoignent dans le même sens, puisqu'ils parlent du retour des déportés. Toute cette seconde partie de l'oracle paraît provenir de l'époque exilique. Le rôle attribué à Edom nous est connu par d'autres textes bibliques de la même période: Ez. **35**, Lam. **4** 21-22, Ps. **137** 7, etc. La conclusion semble donc s'imposer : Abdias est un prophète du VIe siècle, il a vécu pendant l'exil.

Mais il est un fait dont il faut tenir compte: l'étroite relation qui existe entre Abd. 1-9 et Jér. **49** 7-22. Il est impossible de méconnaître que ces deux oracles dépendent l'un de l'autre, et l'on doit se demander lequel des deux possède la priorité. Or, en examinant de près les deux textes, on est amené à abandonner l'hypothèse d'après laquelle Jérémie serait l'original. En effet, dans l'ensemble, Abdias paraît avoir conservé le morceau sous sa forme première, et sur certains points de détail son texte est manifestement préférable. Dans ces conditions, nous aboutirions à un non-sens : l'écrivain exilique dont nous parlions tout à l'heure aurait servi de source à Jérémie, écrivant sous Jéhojakim, c'est-à-dire vers l'an 600.

La comparaison des textes parallèles, tout en démontrant la supériorité de celui d'Abdias sur celui de Jér. **49**, permet toutefois de constater que, sur certains points, ce dernier a pourtant l'avantage. Cette remarque fraie la voie à une solution qui nous semble devoir être adoptée. Puisque les livres d'Abdias et de Jérémie contiennent la même péricope, et qu'ils peuvent tous deux, quoique dans des mesures inégales, revendiquer la priorité, l'hypothèse la plus simple et la plus naturelle ne serait-elle pas celle d'une source commune, à laquelle tous deux auraient puisé? C'est là le système auquel

s'arrêtent, avec des nuances de détail, la plupart des critiques modernes.

D'après cette conception, il aurait existé, depuis une époque qu'il est impossible de déterminer, un oracle contre Edom, composé par un prophète judéen au moment où la nation édomite venait d'avoir à subir une invasion étrangère et de passer par une crise terrible. Cette ancienne prophétie, dont nous ignorons totalement l'auteur, aurait été utilisée et même reproduite, avec plus ou moins de fidélité, par Jérémie d'une part, et en outre par un prophète contemporain de l'exil. Celui-ci, après avoir repris pour ainsi dire à son compte les paroles de son devancier, y aurait ajouté, de son propre fond, les deux péricopes (10-14, 15-21) qui forment la seconde partie du livre d'Abdias. Quant à Jérémie, il aurait procédé d'une façon plus libre, transposant les vieux textes et les amalgamant avec sa propre composition.

On peut se demander quel prophète a porté le nom d'Abdias. Est-ce celui qui a vécu au temps de l'exil et qui a composé 10-21 ? ou bien est-ce l'auteur de 1-9 ? ou bien enfin, ce qui serait curieux mais non inadmissible, ces deux personnages se seraient-ils appelés de même? A ces questions il n'y a pas d'autre réponse à faire que d'avouer notre ignorance.

§ **255**. Il reste à enregistrer, au sujet de la date du livre d'Abdias, des hypothèses différentes de celle à laquelle nous nous rangeons. Récemment, certains critiques ont proposé d'abaisser encore cette date et de considérer le livre d'Abdias comme ayant été rédigé plus tard que le VIe siècle, à savoir au Ve siècle ou même au IVe. Leur principal argument est tiré du v. 20, où il est parlé des « déportés de Jérusalem qui sont à Sepharad ». Ce nom de localité a de tout temps intrigué les commentateurs. Les opinions anciennes qui l'identifiaient avec Sepharvaïm (II Rois **17** 24, 31, **18** 34, **19** 13) ou même avec Sparte sont abandonnées. D'après les auteurs susmentionnés, il faudrait y voir une désignation de l'Asie Mineure, à une époque relativement tardive, c'est-à-dire sous la domination perse. Mais on peut, croyons-nous, avec tout autant de raison, interpréter Sepharad comme étant le nom d'une région située au sud-ouest de la Médie, non loin de la Baby-

lonie, et mentionnée dans les inscriptions cunéiformes; il pouvait y avoir là, dès l'époque de Nébucadnetsar, des colonies de Juifs déportés. Il n'y a donc pas de motif suffisant pour attribuer au livre d'Abdias une origine plus récente que le temps de l'exil. Il n'est pas non plus probable qu'il faille lui assigner une date plus ancienne. C'est pourtant ce que fait la théorie traditionnelle qui place Abdias, au point de vue chronologique, au premier rang des douze prophètes. Il serait plus ancien qu'Osée et qu'Amos, plus ancien même que Joël, lequel, aux yeux des mêmes théologiens, passe pour remonter jusqu'au règne de Joas[1] Mais alors comment expliquer la mention de la prise de Jérusalem et celle des déportés? Selon les uns, il faudrait les envisager comme des prédictions, se rapportant, trois siècles à l'avance, aux événements de l'an 586 et à l'exil; cette interprétation n'est plus défendue. Pour d'autres, il s'agirait bien d'un fait déjà passé, mais ce ne serait pas la prise de Jérusalem par Nébucadnetsar qui serait en cause : ce serait celle dont il est parlé dans II Chron. **21** 16-17. Mais il faut remarquer que les envahisseurs, d'après ce passage, étaient les Philistins et les Arabes, et qu'il n'est fait aucune mention des Edomites. En outre, si Jérusalem a réellement eu à souffrir, comme le raconte le Chroniste, d'une incursion d'ennemis et de pillards sous le règne de Joram, le silence du livre des Rois tendrait du moins à prouver que la calamité n'a pas pris des proportions bien considérables. Le texte qui parle des « déportés qui sont à Sepharad » demeurerait d'ailleurs énigmatique à une époque aussi reculée. On peut encore ajouter qu'Abd. 19 paraît impliquer la disparition du royaume des Dix tribus comme un fait déjà accompli.

Vu la brièveté du livre d'Abdias et la structure composite que nous lui avons reconnue, il n'y a pas lieu de s'étendre

[1] Les mots d'Abd. 17 : « Le salut sera sur la montagne de Sion » se trouvent aussi dans Joël **2** 32, avec l'adjonction : « comme a dit l'Eternel ». Ceci paraît prouver l'antériorité d'Abdias sur Joël, et cadre à la fois avec notre système et avec celui de la tradition. Toutefois, ceux qui considèrent Joël comme préexilique et Abdias comme exilique ont la ressource de supposer que la phrase en question se trouvait dans une source plus ancienne.

sur sa caractéristique au point de vue littéraire. Il ne nous fournit pas non plus matière à des considérations spéciales dans le domaine religieux. Le sujet qu'il traite est limité; il n'y apporte rien de neuf et d'original, et ne dépasse pas le niveau moyen des oracles similaires. Toute sa pensée se résume dans ces deux termes: le châtiment d'Edom et la glorification de Juda.

V. Jonas.

§ **256.** Le cinquième livre du recueil des Douze prophètes se distingue à première vue des onze autres. Il ne renferme pas de prophéties et ne se donne aucunement pour l'œuvre du personnage dont il porte le nom. C'est une narration, un fragment biographique, dont le héros est Jonas, fils d'Amitthaï. Ce n'est point là le nom d'un inconnu; nous savons par II Rois **14** 25 que Jéroboam II, roi de Samarie, « rétablit les frontières d'Israël, de l'entrée de Hamath jusqu'à la mer de la Plaine (mer Morte), selon la parole que Yahvé, le Dieu d'Israël, avait prononcée par son serviteur Jonas le prophète, fils d'Amitthaï, de Gath-Hépher ». Ces renseignements, quoique très sommaires, sont pourtant assez complets. Gath-Hépher est un village du territoire de Zabulon (Jos. **19** 13), à une heure au nord-est de Nazareth, et appelé aujourd'hui El-Meschhed. Jéroboam II (première moitié du VIIIe siècle) ayant accompli une prédiction de Jonas, celui-ci doit avoir vécu au plus tard sous le règne de ce roi ou peu avant. C'est donc un personnage historique, un prophète légèrement plus ancien qu'Amos ; ce dernier, on s'en souvient, a exercé son ministère vers 760, à la fin du règne du même Jéroboam II. Quant au nom de Jonas, en hébreu *Iona*, il signifie « pigeon, colombe». Dans l'A. T il n'est porté par aucun autre; mais les Evangiles parlent de l'apôtre Pierre comme étant « Simon, fils de Jonas » [1].

[1] Il se pourrait toutefois que le nom du père de Simon-Pierre, dans les Evangiles, ne fût qu'une transformation (déformation) du nom de Jean (Yohanan, Ἰωάννης).

Voyons maintenant en quoi consiste l'histoire racontée dans le livre de Jonas. Il s'agit d'un récit continu, qui se poursuit du premier au quatrième et dernier chapitre.

Au début, Jonas reçoit de Dieu l'ordre d'aller à Ninive, et de « crier contre elle », à cause de sa méchanceté. Il se dérobe à cette mission, sans que le motif de sa désobéissance soit formulé [1], descend à Japho, et s'embarque pour Tarsis. Une tempête éclate et met le navire en danger. Jonas est désigné par le sort comme celui dont la présence à bord attire sur tous la colère du ciel. Avec son assentiment, on le jette à la mer; le calme renaît; impressionnés, les marins rendent hommage à Yahvé (**1**).

Un gros animal marin, envoyé par l'Eternel, engloutit Jonas, qui demeure dans son ventre trois jours et trois nuits. Là, il prononce une prière, reproduite textuellement dans le récit, puis, sur l'ordre d'en haut, il est rejeté sur la plage (**2**).

Pour la seconde fois, l'Eternel commande à Jonas de se rendre à Ninive et d'y prêcher. Jonas obéit, les Ninivites et leur roi se repentent, et Dieu leur pardonne (**3**).

Ce dénouement irrite Jonas; il proteste, et réclame la mort. Il s'installe hors de la ville. Dieu fait croître, au-dessus de sa tête, une plante qui l'ombrage et le réjouit. Mais la plante périt, et Jonas en est affligé outre mesure. « Et l'Eternel dit : Tu as pitié de cette plante... et moi je n'aurais pas pitié de Ninive!... » (**4**).

L'historicité a été pleinement acceptée dès les temps les plus anciens auxquels nous puissions remonter. C'est ce qu'indiquent des textes tels que Tobie **14** 4, III Maccabées **6** 8. Jésus-Christ se place au même point de vue dans les Evangiles (Matth. **12** 39-41, **16** 4, Luc **11** 29-32). Cette manière de voir s'est perpétuée dans la tradition juive et chrétienne, chez les rabbins et chez les Pères de l'Eglise, jusqu'au moyen âge, et par delà la Réformation. Toutefois Luther a

[1] Plus loin (**4** 1) Jonas donne une explication de sa conduite. La raison qu'il allègue doit-elle être considérée comme l'ayant vraiment influencé, ou bien n'est-ce qu'une vaine excuse imaginée après coup et pour les besoins de la cause? C'est là un point sur lequel les interprétations diffèrent et qu'il est impossible de trancher.

dit : « Tout le monde considèrerait la singulière navigation de Jonas comme un conte de fées (*ein Märchen*), si elle n'était pas racontée dans les Saintes Ecritures ». Mais ce propos du réformateur peut s'interpréter de deux façons opposées, et nous ne croyons pas pour notre part qu'il implique le rejet de l'historicité. C'est donc seulement plus tard, au XVIIIe siècle, que la question s'est posée et qu'on a tenté de comprendre le livre de Jonas d'une autre manière. Les motifs allégués alors étaient essentiellement tirés des éléments miraculeux contenus dans le récit. Les uns, à cause de ces faits surnaturels, et en particulier de l'épisode du gros poisson, repoussaient la crédibilité de l'histoire dans son ensemble. D'autres, voulant sauvegarder du moins les données principales de la narration, s'efforçaient d'expliquer les miracles par des voies naturelles. Dans ce but, il surgit une série d'hypothèses qui, énoncées par leurs auteurs de la façon la plus sérieuse, font aujourd'hui l'effet de plaisanteries. L'un supposait que l'aventure de Jonas sur mer s'était passée en rêve; d'autres émettaient l'idée qu'il avait échappé à la mort en se hissant sur le cadavre flottant d'un poisson de forte taille, ou simplement sur une planche, ou bien encore qu'il avait été recueilli par un vaisseau portant le nom et l'emblème du Poisson. Il n'est pas jusqu'à la suggestion de voir dans « la Baleine » l'enseigne d'une auberge, où Jonas aurait trouvé un abri, qui n'ait été gravement formulée, avant de devenir le thème d'une chanson d'étudiants. Toutes ces solutions, fantaisistes et absurdes, ont été abandonnées, cela va sans dire. A la même époque on se plaisait aussi à établir des rapprochements entre l'histoire de Jonas et certains récits de la mythologie grecque où interviennent des monstres marins : Hercule et Hésione, Persée et Andromède, Arion, etc. On ne s'apercevait pas du caractère purement extérieur des ressemblances constatées, et surtout on ne voyait pas que ces combinaisons étaient privées de tout fondement historique. Ce n'est pas du côté de la Grèce qu'il faut chercher l'origine de certains symboles et de certains termes usités chez les Hébreux, c'est bien plutôt vers l'orient, vers Babylone, qu'il faut se tourner.

Nous signalons, pour mémoire, cette phase depuis longtemps dépassée, où l'on se livrait à des conjectures variées et romanesques sur le compte du livre de Jonas. Ces théories ne peuvent plus être prises au sérieux : avec la prétention d'être « naturelles » en éliminant le surnaturel, elles ne l'étaient à aucun degré. Il n'y a plus à l'heure actuelle que deux façons possibles d'envisager le livre de Jonas. Ou bien c'est une histoire vraie, qui nous est racontée comme elle s'est réellement passée, et, dans ce cas, il faut l'accepter telle quelle, intégralement, avec tous les éléments qui la constituent. Ou bien c'est une composition fictive, allégorique, ayant le caractère d'une parabole, et poursuivant un but didactique. Sa présence dans le recueil des Douze prophètes, et dans la série des *Nebiim akharonim*, plutôt que dans celle des *rischonim*, pourrait déjà être considérée comme un indice favorable au second de ces points de vue. Par un singulier phénomène, les mêmes théologiens qui soutiennent énergiquement l'historicité du livre de Jonas et combattent son interprétation allégorique sont en général ceux qui contestent la réalité des faits rapportés dans Osée **1-3** et n'y voient qu'une sorte de parabole.

§ **257** Pour discuter la question concernant le livre de Jonas, nous laisserons de côté tout argument tiré de la possibilité ou de l'impossibilité des miracles[1]. C'est sur un terrain différent qu'il convient de se placer : il faut examiner le livre au double point de vue littéraire et historique.

Au premier point de vue, qui échappe par la force des choses à l'appréciation de quiconque ignore l'hébreu, le livre de Jonas se présente avec un cachet très marqué de postériorité. Il abonde en araméismes, et son vocabulaire a de nombreuses ressemblances avec celui des écrits bibliques qui appartiennent incontestablement à l'époque postexilique, et même des plus récents d'entre eux : Chroniques, Esdras, Néhémie,

[1] Faisons cependant remarquer l'inconséquence de ceux qui, après s'être constitués les champions du miracle et de l'historicité du livre de Jonas, font valoir le fait que, d'après certains témoignages, des hommes auraient été avalés par des animaux marins, et, dans tel cas particulier, en seraient ressortis vivants.

Esther, Daniel. Il ne saurait être question, pour ces motifs linguistiques, d'assigner au livre de Jonas une date antérieure à l'exil, car il n'est pas possible d'expliquer ses particularités de langage par le fait que le prophète Jonas de II Rois **14** appartenait au royaume du nord[1].

Aux faits énoncés ci-dessus et concernant la langue et le vocabulaire, il faut ajouter des considérations tirées des emprunts faits par le livre de Jonas à d'autres écrits bibliques. Ainsi, il est difficile d'admettre que ce livre puisse être antérieur à celui de Jérémie; il est même vraisemblable qu'il a subi l'influence de Joël. Mais ce qui frappe le plus, à ce point de vue, c'est le cantique de Jonas **2** 3-10, dans ses rapports avec d'autres passages de l'A. T Ce cantique, en effet, est tout parsemé de réminiscences. Il suffit, pour s'en convaincre, de le comparer, presque mot après mot, avec les textes suivants: Ps. **18** 7, **120** 1, Ex. **15** 4, Ps. **42** 8, **31** 23, Lam. **3** 54, Ps. **18** 5, **116** 3, **69** 2, **30** 4, **142** 4, Lam. **3** 20, Ps. **18** 7, **5** 8, **31** 7, **50** 14, **116** 17-18, **3** 9. Ce ne sont pas, à proprement parler, des citations expresses; le morceau ne manque pas d'unité et ne se présente pas comme une mosaïque. D'autre part, on sent que son auteur était tout pénétré de la littérature poétique de son peuple et qu'il y puisait ses expressions, aisément et librement. En tout cas, le cantique de Jonas ne saurait être considéré comme l'original dont se seraient inspirés tous les poètes, auteurs des passages ci-dessus cités. C'est donc une composition tardive, qu'on peut rapprocher au point de vue littéraire de quelques-uns des derniers psaumes (**142** et ss.). Quelques partisans de l'historicité du livre de Jonas, s'apercevant bien que le

[1] On a prétendu que le livre de Jonas devait avoir été écrit en Egypte à cause de la description du vent d'orient (**4** 8) et surtout du nom donné à la plante de Jonas (**4** 6-7, 9-10). Il est vrai qu'en égyptien le ricin s'appelle *kiki* et que ce mot ressemble au mot hébreu *kikayon*. Mais rien ne prouve que ce dernier dérive du premier, ni qu'il soit de provenance égyptienne, ni même qu'il désigne le ricin plutôt que tout autre végétal. Nos anciennes versions, qui transcrivaient simplement l'hébreu en français, en mettant kikajon, avaient du moins l'avantage de ne pas préjuger le sens d'un terme inconnu. Quant au vent d'orient, ce n'est pas en Egypte seulement qu'on le connaît.

cantique du ch. **2** fournissait une arme à leurs adversaires, ont essayé de parer le coup en contestant qu'il appartînt originairement au livre et en proposant d'y voir une adjonction postérieure. On a tenté de faire valoir, à l'appui de cette assertion, que ce cantique ne s'adapte pas par son contenu à la situation de Jonas au moment où il est censé le prononcer. En effet, dit-on, c'est là la prière d'un homme qui a échappé à la mort, et qui, sur la terre ferme, repasse avec reconnaissance les souvenirs des dangers courus et de la délivrance obtenue. Or, au moment où Jonas prie ainsi, il est encore dans le ventre de l'animal qui l'a englouti. Ce raisonnement, quelque plausible qu'il puisse paraître au point de vue des idées modernes, est pourtant dénué de base pour peu que l'on cherche à s'identifier avec l'auteur de la narration. Pour celui-ci en effet, la délivrance est déjà consommée par le fait que Jonas a échappé aux flots et qu'il est en sûreté dans le ventre du poisson, « envoyé par l'Eternel pour engloutir Jonas » (**2** 1). Il est naturel qu'à ce moment-là l'écrivain place dans la bouche de son héros une prière d'actions de grâces. Nous ne pensons donc pas que le psaume de Jonas doive être détaché du reste du livre, dont il nous paraît l'un des éléments essentiels. Il ne saurait être douteux, en effet, qu'il y a un contraste intentionnel entre le contenu de ce cantique et les paroles de Jonas au ch. **4**. Dans le premier de ces passages, Jonas admire et glorifie la miséricorde de Dieu, parce qu'elle s'exerce à son égard ; dans l'autre, il déplore cette même miséricorde, alors qu'elle a pour résultat d'épargner Ninive. Cette antithèse est en corrélation étroite avec la pensée-mère du livre, sur laquelle nous insisterons plus loin.

§ **258.** En résumé, les considérations tirées de l'examen du livre au point de vue littéraire, de son langage et de ses rapports avec d'autres écrits bibliques, tendent toutes à faire admettre pour sa composition une date tardive dans la période postexilique. Sur le terrain historique, on aboutit à un résultat analogue. Si le livre de Jonas était l'œuvre du prophète lui-même, d'un de ses contemporains, ou du moins d'un écrivain peu postérieur, il appartiendrait à l'époque même

où l'empire assyrien jouissait d'une prépondérance incontestée en Orient, et où sa capitale Ninive était la cité la plus marquante de l'Asie. Or le livre de Jonas s'exprime à ce sujet d'une façon imprécise, comme il arrive lorsqu'on parle d'un passé déjà lointain. La construction de la phrase (**3** 3b) destinée à décrire l'immensité de Ninive implique d'ailleurs que cette ville n'existait plus au temps de l'écrivain (comp. Gen. **1** 2, Eccl. **1** 12). Non seulement le souverain régnant n'est pas nommé; mais il est appelé « roi de Ninive », ce qui est un titre tout à fait insolite; on s'attendrait à « roi d'Assyrie ». Il n'est donc pas téméraire de conclure que le livre n'a pas été écrit avant 606, époque de la destruction de Ninive. Or, une fois qu'il faut descendre jusqu'à cette date, plus d'un siècle et demi après le règne de Jéroboam II, on se trouve reporté si loin du temps où vivait Jonas qu'il faut renoncer à attribuer au livre la valeur d'un témoignage historique immédiat. D'ailleurs il importe de remarquer qu'une conversion des Ninivites, à la voix d'un prophète de Yahvé, est un fait absolument inconnu dans l'histoire; c'eût été pourtant un événement assez considérable pour avoir quelque retentissement. Les prophètes du VIII[e] et du VII[e] siècles (Esaïe, Nahum, Sophonie), qui parlent de l'Assyrie et de sa capitale, en considèrent les habitants comme plongés dans le paganisme. En désespoir de cause, on a suggéré l'idée que les Ninivites se seraient repentis pour la forme, hypocritement; cette supposition est inadmissible, la sincérité de cette conversion étant attestée par Dieu lui-même et constituant l'un des éléments essentiels et fondamentaux du récit.

A ces difficultés de l'ordre historique concernant Ninive, on pourrait ajouter quelques observations sur l'étrangeté du personnage de Jonas et du rôle qu'il joue. Il est vrai que le titre de prophète ne lui est pas attribué explicitement. Il n'en est pas moins honoré, à deux reprises, d'une mission d'en haut: il s'y dérobe, et s'imagine, en s'embarquant pour un pays lointain, échapper à la puissance de Yahvé. Quand, ramené de force et investi d'un nouveau mandat, il s'est décidé à obéir et que sa prédication a obtenu le plus beau des résultats, au lieu de s'en réjouir il est profondément désap-

pointé et mécontent. Il allègue, pour justifier sa fuite à Tarsis, la prévision qu'il aurait eue de ce dénouement, et reproche en tout autant de termes à l'Eternel d'être « un Dieu miséricordieux et compatissant, lent à la colère et riche en bonté » (**4** 2).

La teneur du livre dans son ensemble a quelque chose de significatif. C'est une œuvre didactique ou parénétique, qui se préoccupe exclusivement du but qu'elle poursuit, de la leçon qu'elle doit donner. Tout détail historique ou biographique, étranger à cette unique préoccupation, est systématiquement omis. Nous n'apprenons rien ni sur les antécédents de Jonas, ni sur la fin de sa carrière; nous ignorons même s'il quitta Ninive et dans quelles conditions. L'auteur a énoncé, en finissant son écrit, la conclusion religieuse à laquelle il voulait aboutir: cela lui suffit et doit également suffire aux lecteurs[1].

En présence de ces faits, nous inclinons à croire que le livre de Jonas est une sorte d'apologue ou de parabole, et qu'il a été composé, au cours de la période postexilique, probablement au IVe siècle, en vue de faire ressortir une importante vérité. Pour comprendre son admission dans le recueil des prophètes, il n'est point nécessaire d'admettre qu'on lui ait attribué un caractère historique. Plus tard, il est vrai, on l'a considéré comme un récit de faits réels, mais cette interprétation postérieure peut légitimement être combattue. Il est probable qu'on sacrifierait volontiers la croyance à l'historicité du livre de Jonas et qu'on ne se montrerait pas plus intransigeant à son sujet qu'à l'égard du livre de Job si les paroles de Jésus n'entraient en ligne de compte. Nous avons vu plus haut que, d'après les textes évangéliques, Jésus avait cité devant ses auditeurs l'histoire de Jonas et des Ninivites. On en a conclu que les faits en question revêtaient par là nécessairement un caractère historique. Cette argumentation ne nous paraît pas décisive. Il est difficile, il est vrai, de sa-

[1] Il ne serait pas impossible qu'on eût conservé le souvenir, jusqu'après l'exil, de telle circonstance de la vie du prophète Jonas, où il aurait été en relations avec Ninive. Ainsi s'expliquerait le fait, autrement énigmatique, qu'il ait été choisi par un écrivain postérieur comme héros de son livre.

voir quelle était, au temps de Jésus, l'opinion courante sur le livre de Jonas. Mais supposons qu'il fût considéré comme strictement historique, et que Jésus ait partagé sur ce point les vues de ses contemporains : nous ne nous sentirions pas tenu de nous approprier cette interprétation. Nous observons d'ailleurs que la leçon pratique donnée aux contemporains du Seigneur et tirée du livre de Jonas conserve toute sa portée, même si elle est empruntée à une parabole. C'est ainsi que Jésus lui-même, après avoir raconté l'histoire du bon Samaritain, dit à son interlocuteur : « Va et fais de même ».

§ **259**. Si le livre de Jonas est didactique, quel est le but qu'il poursuit ? On répond fréquemment qu'il se propose de combattre le particularisme juif, en montrant que Dieu s'intéresse aux païens et qu'il aime à user de miséricorde envers eux. Il y a beaucoup de vrai dans cette explication, mais elle ne serre pas la question d'assez près, et laisse de côté les instructions qui se dégagent du ch. **4**. En second lieu, il a été dit que le livre de Jonas était destiné à proclamer la toute-présence de Dieu : Jonas malgré ses efforts ne peut réussir à se soustraire à son autorité, et les Ninivites aussi lui sont soumis. Encore ici, nous constatons une part de vérité, mais la solution est incomplète, le ch. **4** est laissé de côté. Une troisième interprétation du livre de Jonas y voit essentiellement l'exposé et la démonstration de cette thèse qu'un prophète ne saurait impunément désobéir à Dieu : celui-ci ne peut manquer de l'atteindre et de lui faire exécuter sa volonté. Sans nier la justesse de ce point de vue, nous devons faire observer que, dans cette supposition, non seulement le ch. **4**, mais aussi la majeure partie du ch. **3** perdent leur raison d'être. Il suffirait de constater, avec **3** 3, que « Jonas se leva et alla à Ninive ». On a dit encore en quatrième lieu — et nous approchons beaucoup de la véritable solution, — que le livre de Jonas devait illustrer la grande affirmation qu'un autre écrivain biblique a formulée en ces termes : Dieu ne veut pas la mort du pécheur, mais sa conversion et sa vie (Ez. **33** 11, **18** 23, 32). C'est bien là certainement la pensée maîtresse du livre de Jonas, mais il ne suffit pas de l'énoncer sous une forme générale et en

quelque sorte abstraite. Il faut en replacer l'application dans un cadre historique déterminé. Si l'auteur de la parabole avait simplement voulu développer l'assertion que Dieu est miséricordieux et qu'il pardonne aux pécheurs repentants, il n'eût pas été nécessaire de placer ses personnages en dehors du territoire d'Israël. Si les Ninivites, c'est-à-dire des païens, interviennent dans le récit, c'est que l'écrivain est préoccupé du sort des nations étrangères. Ils n'avaient pas tort, ceux qui, comme nous le disions, discernaient dans le livre de Jonas une tendance universaliste, hostile au particularisme juif. Seulement leur explication avait besoin d'être complétée: la tendance du livre n'est pas uniquement polémique, il vise à l'édification et au perfectionnement de ses lecteurs.

Pour saisir la portée et le sens du livre de Jonas, il faut se transporter en plein judaïsme, au cœur de cette communauté postexilique où florissait le lévitisme et dont le pharisaïsme est issu. Jonas incarne sa nation, il en est le représentant authentique. Les leçons du passé, la ruine de Jérusalem et du sanctuaire, la perte de l'autonomie, l'exil à Babylone, tout cela a été inutile: Israël, au lieu de comprendre et d'accomplir avec joie sa mission comme mandataire du Dieu miséricordieux auprès de l'humanité païenne et corrompue, s'est cantonné dans son isolement et dans sa propre justice. Jonas, sa personnification, accepte avec reconnaissance son propre salut: il célèbre l'Eternel, qui « a entendu sa voix... et l'a fait remonter vivant de la fosse ». Mais quand le même Dieu, usant de la même miséricorde, accorde la même délivrance à la population de Ninive, l'irritation de Jonas ne connaît pas de bornes: « Eternel, prends-moi la vie, car la mort m'est préférable à la vie ».

L'auteur poursuit ainsi deux buts, qui n'en font qu'un en somme: il cherche à déraciner les préjugés et l'égoïsme de ses concitoyens, et il leur présente leur Dieu, le Dieu véritable et universel, dont l'essence même est la miséricorde et le pardon. Le livre de Jonas occupe donc une des premières places dans la littérature sacrée des Hébreux. L'esprit qui l'anime est déjà celui de l'Evangile. Il fait connaître la sollicitude et l'amour de Dieu pour ses créatures, pour toutes ses

créatures sans exception. Quand on considère le milieu dont il est sorti, le judaïsme légaliste et nationaliste, on est émerveillé et profondément touché de voir apparaître dans ce petit livre l'inspiration la plus haute, un véritable pressentiment de l'universalisme chrétien. Il faut souhaiter avec ardeur qu'on apprenne de plus en plus à apprécier à sa juste valeur cet écrit vraiment prophétique, perle de grand prix dans le recueil de l'A. T Pour cela, il faudrait que le nom de Jonas, au lieu d'évoquer en première ligne le souvenir de la « baleine » et du « kikajon », pût rappeler à un nombre toujours croissant de lecteurs attentifs et réfléchis l'admirable et émouvante leçon qui se dégage de son histoire.

VI. Michée.

§ **260.** Le nom de Michée, *Mikayahou* sous sa forme la plus allongée, se rencontre aussi dans l'A. T sous les formes de plus en plus abrégées de *Mikayehou*, *Mikéhou*, *Mikaya*, *Mika*. Ces deux dernières sont les plus usuelles, celles qui sont employées pour désigner notre prophète. Le sens de ce mot est : « Qui est comme Yahvé ? » Le nom de l'ange Michel (*Mikaël*, Dan. **12** 1) en est un quasi-synonyme, car il signifie : « Qui est comme Dieu ? »

Outre le prophète dont nous allons étudier l'œuvre, plusieurs hommes et une femme ont porté ce nom en Israël. Ce sont l'Ephraïmite de Jug. **17-18** ; le fils de Mephiboscheth (II Sam. **9** 12, I Chron. **8** 34) ; la mère du roi Abija (II Chron. **13** 2)[1] ; un chef judéen sous Josaphat (II Chron. **17** 7) ; divers personnages nommés dans II Rois **22** 12, Jér **36** 11, 13, Néh. **12** 35, 41, etc. ; enfin et surtout un prophète, fils de Jimla, qui figure, avec un rôle important, dans l'histoire d'Achab et de Josaphat (I Rois **22** 8, II Chron. **18** 7), et avec lequel il faut bien se garder de confondre le prophète qui va nous occuper. Le premier en effet était un Israélite du

[1] Il est toutefois probable (voir les Septante et comp. I Rois **15** 2 et II Chron. **11** 20) qu'il faut lire Maaca et que le texte massorétique est ici fautif.

royaume des Dix tribus ; il vivait à Samarie et prophétisait vers l'an 850. Le second, au contraire, appartenait au royaume du sud ; il était originaire, non pas de Jérusalem, mais de Moréscheth (**1** 1) ou Moréscheth-Gath (**1** 14), petite ville de Juda, située au sud-ouest de Jérusalem, non loin de la cité philistine de Gath ; son activité prophétique se place dans la seconde moitié, ou plus exactement encore dans le dernier tiers du VIIIe siècle, plus d'un siècle après celle de son homonyme [1]

Rien n'est plus certain que la date assignée ci-dessus au ministère de Michée. La suscription de son livre (**1** 1) établit qu'il prophétisa « au temps de Jotham, d'Achaz, d'Ezéchias, rois de Juda ». Cette affirmation est corroborée et précisée par un témoignage d'autant plus significatif qu'il est tout à fait imprévu. Le livre de Jérémie, dans une de ses portions narratives, renferme (**26** 18) une citation expresse du livre de Michée (**3** 12) [2]. Il l'accompagne de cette indication précieuse : « Michée de Moréscheth prophétisait du temps d'Ezéchias, roi de Juda », et ajoute encore qu'à la voix de ce prophète, Ezéchias, bien loin de le faire mourir, « craignit et implora l'Eternel » (comp. plus haut p. 484). Ainsi se trouve attesté le fait que Michée était un contemporain d'Ezéchias, et le contenu de son livre confirme entièrement cette donnée. Il n'est point impossible que les débuts de son activité remontent jusqu'au temps de Jotham et d'Achaz, mais nous n'en trouvons aucune trace dans le livre tel qu'il nous est parvenu. Le fait le plus saillant qu'on relève dans l'histoire à propos de ces deux règnes, la coalition de Damas et d'Israël contre Juda, est complètement passé sous silence dans les prophéties de Michée que nous possédons. En revanche elles ne sont pas toutes postérieures à la ruine de

[1] La confusion des deux prophètes Michée a été faite, à une date déjà fort ancienne, par un copiste ou un lecteur qui a ajouté à I Rois **22** 28 une glose ainsi conçue : « Il dit encore : Vous tous, peuples, entendez ! » Comp. Mich. **1** 2, et plus haut, p. 361.

[2] Le texte des deux passages est absolument identique en hébreu. Si telles de nos versions, et en particulier celle de Segond, introduisent des différences plus ou moins sensibles dans la traduction française, c'est pure fantaisie.

Samarie, dont il parle (**1** 6) comme d'un événement encore à venir. Le royaume du nord n'est point en effet étranger aux préoccupations de Michée. La suscription parle des « visions qu'il eut sur Samarie et sur Jérusalem », et le contenu du livre est d'accord avec ce titre. Michée n'en est pas moins un Judéen authentique : parlant de Jérusalem, il l'appelle « la porte de mon peuple » (**1** 9). Il est donc à la fois le compatriote et le contemporain du grand Esaïe. Ce voisinage ne laisse pas d'être redoutable, et pourtant Michée n'est point éclipsé par son illustre compagnon d'œuvre. Il conserve à côté de lui son individualité, sa valeur et son intérêt. Le citadin Esaïe, appartenant selon toute apparence à la classe la plus élevée des habitants de Jérusalem, et le provincial Michée, né sans doute dans une condition beaucoup plus humble, peuvent être à bon droit nommés l'un à côté de l'autre, comme ayant ensemble combattu le bon combat dans les mêmes circonstances difficiles. Il y a toutefois moins de préoccupations politiques dans l'œuvre de Michée que dans celle de son glorieux émule; son attention se porte essentiellement sur le côté religieux et moral de la situation.

§ **261**. Le livre de Michée ressemble à tous égards à ceux d'Osée et d'Amos par la façon dont il est rédigé. C'est une collection, non pas de discours à proprement parler, mais de morceaux oratoires très brefs, souvent sans lien les uns avec les autres. Ce caractère fragmentaire est encore plus accentué ici que dans les deux livres prophétiques susmentionnés. La question d'authenticité se pose d'une façon sérieuse pour plusieurs des péricopes que nous allons examiner. La discussion de ces problèmes est rendue plus délicate et plus complexe par le fait même que les éléments constitutifs de la collection ont quelque chose d'incohérent et de haché.

Nous distinguerons trois parties, à savoir 1° **1-3**; 2° **4-5**; 3° **6-7**

Première partie : 1-3.

La première prophétie commence par un appel solennel à tous les peuples, et par la description grandiose d'une théophanie : l'Eternel s'avançant pour châtier Jacob (**1** 2-5). Sa-

marie sera frappée ; Juda non plus n'échappera pas (6-9). Le prophète décrit la ruine générale et le deuil de toutes les régions du pays, en énumérant une série de localités dont les noms lui fournissent matière à autant de jeux de mots (10-16).

Jusqu'ici, il est parlé du châtiment, mais les crimes qui le nécessitent n'ont été indiqués qu'en termes généraux. La péricope suivante (**2** 1-6) précise et spécifie : convoitises, violences, abus de la force, voilà ce que le prophète reproche à ses concitoyens ; il leur annonce qu'après avoir dépouillé autrui, ils seront dépouillés à leur tour (1-5). Puis, comme on veut lui fermer la bouche et l'empêcher de prophétiser (6), il revendique son droit à la parole et à la censure en présence des injustices et des spoliations qui se commettent. L'Eternel, dit-il, n'est point prompt à s'irriter, et l'homme qui marche avec droiture n'a rien à craindre. Mais les coupables seront punis (7-10). Michée ajoute un trait incisif sur les faux prophètes, qui jouissent d'une grande popularité (11).

Laissant momentanément de côté les v. 12-13, nous poursuivons au ch. **3** la série des reproches et des menaces. Le prophète apostrophe les grands du royaume ; il blâme leurs extorsions ; quand le malheur les atteindra, ils ne doivent pas s'attendre à trouver du secours auprès de l'Eternel (1-4). Aux faux prophètes ensuite, menteurs et vénaux, Michée annonce la confusion, tandis que lui-même se sent « rempli de force, de l'esprit de l'Eternel » (5-8). Enfin, récapitulant ses griefs contre les chefs, les prêtres et les prophètes (9-11), il prédit (12) la ruine de Jérusalem et du temple. C'est là le passage cité dans Jér. **26** 18.

Cette prédication fait donc retentir, d'une façon systématique et exclusive, la note sévère de la répréhension ; elle culmine dans l'annonce d'une terrible catastrophe. La place qu'occupe, au milieu de ces développements sinistres, la petite péricope **2** 12-13, pleine d'encouragements et de promesses, a certainement quelque chose de surprenant. Il n'est pas extraordinaire que plusieurs critiques, constatant à quel point elle est en désaccord avec le contexte, l'aient éliminée comme inauthentique. Ils nous semblent toutefois aller trop

loin et confondre deux questions distinctes. Que ces deux versets soient hors de leur place, qu'ils ne concordent pas avec le ton et l'allure des ch. **1-3** dans leur ensemble, que ces riantes perspectives de restauration et de bénédiction n'aient rien à faire avec la teneur générale de la prophétie de Michée **1-3** : c'est ce que nous accordons très volontiers. Mais qu'il faille en conclure à leur inauthenticité, c'est ce qui semble moins évident. Michée ne peut-il pas, à un moment donné de sa carrière, avoir prédit un avenir meilleur? Le récit de Jér. **26** 18-19 nous informe qu'une fois au moins au cours de son ministère il a obtenu un résultat positif, et que le roi Ezéchias lui a prêté attention. Cette circonstance heureuse peut avoir été l'occasion des promesses formulées dans **2** 12-13. Ainsi nous reconnaissons pleinement que cette péricope doit être transférée ailleurs, et qu'il faut rattacher directement le ch. **3** à **2**·1-11. D'autre part, sans pouvoir naturellement garantir et démontrer que **2** 12-13 est l'œuvre de Michée, nous ne voyons pas de raisons suffisantes pour lui refuser ces versets, et nous suggérons un moyen d'expliquer leur origine.

Seconde partie : 4-5.

§ **262.** Disons tout de suite qu'aux yeux de plusieurs critiques contemporains, la première partie seule renferme des prophéties authentiques de Michée; la seconde et la troisième partie seraient composées en entier de morceaux dus à d'autres auteurs, anonymes et postérieurs. Pour la troisième partie, nous constaterons que ce jugement négatif est fondé. Mais pour la seconde, nous l'estimons beaucoup trop absolu.

Au début du ch. **4**, nous rencontrons (1-5) un passage célèbre, que nous avons déjà eu l'occasion de discuter à propos d'Es. **2** 2-4. Nous nous référons à ce que nous en avons dit alors (voir p. 397) pour établir que ce morceau était moins original dans Esaïe que dans Michée, qu'on pouvait expliquer son introduction accidentelle et tardive dans le livre d'Esaïe, et que Michée avait conservé la péricope en son entier, nullement abrégée, mais complétée de la façon la plus

heureuse par les deux versets terminaux (4-5)[1]. Cette supériorité et cette antériorité du texte de Michée, comparé à celui d'Esaïe, ne prouvent pas encore, il est vrai, que Michée soit l'auteur du morceau. Mais les raisons alléguées pour lui en contester la composition ne paraissent guère concluantes. On s'appuie surtout sur le fait que les perspectives d'avenir qui y sont tracées sont celles de l'époque exilique ou même postexilique; les termes employés au v 2, et spécialement la mention de la thora, seraient autant d'indices qui militeraient dans le même sens. Cette façon de raisonner n'est-elle pas aprioristique? Qu'est-ce qui empêche Michée d'avoir conçu et formulé de semblables espérances? Il avait menacé Sion et le temple d'une ruine complète; mais — toujours d'après Jér **26** 18-19, — l'attitude d'Ezéchias et de ses sujets avait fléchi le courroux divin : « Et l'Eternel se repentit du mal qu'il avait prononcé contre eux ». Cela étant, Michée, témoin et instigateur de cette délivrance, n'était-il pas bien placé pour prédire à la cité épargnée et à son temple l'avenir le plus glorieux?

Il n'en est pas tout à fait de même de la péricope suivante (6-8), décrivant le rétablissement d'Israël, le règne définitif et permanent de l'Eternel à Jérusalem et la glorification de Sion. La façon dont il y est parlé de « ceux qui sont chassés » et de « l'ancienne domination » me paraît donner raison à ceux qui voient dans ce petit morceau une adjonction exilique.

A plus forte raison en est-il ainsi du morceau suivant (9-14). Dans un langage imagé, il résume toute l'histoire de la ruine de Jérusalem, de l'exil « à Babylone », de l'affranchissement et de la restauration. C'est un encouragement et une promesse à l'adresse de Sion; en revanche l'attitude des nations au moment de la catastrophe est dépeinte comme hostile: elles seront châtiées et Sion prendra sur elles une revanche éclatante. Dans ce passage, on sent, pour ainsi dire à chaque ligne, le témoin des événements du VIe siècle. Son

[1] Ou du moins, pour préciser, par le v. 4, étroitement lié à ce qui précède. Quant au v. 5, il se rattache moins directement au commencement de la péricope.

point de vue est celui du Second Esaïe avec quelques nuances. Au VIIIe siècle, une semblable prophétie aurait été totalement dépourvue d'actualité.

C'est également la note joyeuse et réconfortante de la promesse qui résonne dans le morceau suivant (**5** 1-8). Ce n'est point là un motif suffisant pour en refuser la paternité à Michée. Nous avons déjà vu, à propos de **2** 12-13 et de **4** 1-5 que le prophète avait eu, au cours de sa carrière, les raisons les plus valables, au moins une fois à notre connaissance, pour faire entendre une prédication d'espérance. Il s'agit donc d'examiner le contenu de cette prophétie. Elle débute par un appel adressé à Bethléhem [1], berceau du libérateur futur. Il est présenté comme « gouvernant avec la force de l'Eternel » et triomphant de l'Assyrie. Celle-ci sera vaincue et « le reste de Jacob » jouira d'une puissance assurée. Il n'y a rien dans ces lignes qui nous transporte dans les temps exiliques, comme c'était le cas pour **4** 6-8, 9-14. L'atmosphère qu'on respire est bien celle du temps d'Ezéchias, et, nonobstant la diversité des expressions, on sent la parenté qui existe entre cet oracle et ceux d'Esaïe. La perspective d'un rejeton davidique destiné à régner, à vaincre et à faire prévaloir la paix, rappelle Es. **9** 5-6, **11** 1-10. La phrase : « jusqu'au temps où enfantera celle qui doit enfanter » fait penser à Es. **7** 14. La mention du « reste » est également conforme à la pensée d'Esaïe. D'ailleurs la péricope que nous étudions présente aussi des affinités avec les prophéties incontestées de Michée : ainsi l'emploi du terme « Jacob ». Chronologiquement, elle doit avoir été composée après la chute de Samarie ; voir la promesse du v. 2b et la locution « le reste de Jacob » (6, 7).

Par un singulier contraste la fin du ch. **5** renferme une autre prophétie (9-14) consacrée tout entière aux menaces les plus terribles : villes, forteresses, armée, tout doit être détruit. Ce châtiment est motivé par les pratiques superstitieuses (magie, enchantements) et par le culte des idoles. Ce mor-

[1] Ce passage (**5** 1) est cité dans l'Evangile (Matth. **2** 6), avec l'insertion d'une négation qui n'est pas dans l'original hébreu. Il est intéressant de noter que ce changement n'atteint que la forme et laisse subsister le fond de la pensée.

ceau commence par : « En ce jour-là... ». Il ne peut évidemment être question de le rattacher au précédent, avec lequel il est en opposition complète. Si donc il est de Michée, ce qui est possible, mais non démontré, il faut en tout cas le séparer de l'oracle à la suite duquel nous le trouvons.

En résumé, nous croyons pouvoir maintenir comme authentiques dans cette seconde partie **4** 1-5 et **5** 1-8. En revanche Michée ne paraît pas être l'auteur de **4** 6-8, 9-14. Enfin pour **5** 9-14, la question demeure indécise.

Troisième partie: 6-7.

§ **263.** Le prophète commence par décrire « le procès de l'Eternel avec son peuple » (**6** 1-8)). Dieu rappelle ses bienfaits passés: la sortie d'Egypte et l'avortement des plans hostiles de Balak, roi de Moab[1] Le peuple à son tour, rentrant en lui-même, se demande par quels sacrifices variés et de grande valeur il devra chercher à gagner la faveur divine. Il lui est répondu que l'Eternel réclame tout autre chose : la pratique de la justice, de la miséricorde et de l'humilité. Ce passage, d'une inspiration vraiment évangélique, mérite au plus haut degré d'attirer et de fixer l'attention.

La péricope suivante (9-16) a quelque chose de moins oratoire, de moins dramatique. Elle n'en est pas moins instructive, car elle trace un tableau de l'état moral et religieux du peuple. Il s'agit manifestement de Juda, et il lui est reproché « d'observer les coutumes d'Omri et toute la manière d'agir de la maison d'Achab ». On signale en outre les tromperies des marchands, les exactions des riches, les mensonges de tous. Le châtiment va les atteindre: là où ils ont semé, ils ne moissonneront pas. S'identifiant ensuite avec son peuple (**7** 1-6) le prophète entonne un chant mélancolique : il déplore la disparition des gens de bien, les injustices qui se commettent, les inimitiés qui règnent dans les familles.

[1] Les mots « de Sittim à Guilgal » (5) n'offrent pas de sens à eux seuls. Ou bien ils se sont glissés indûment dans le texte, ou bien, ce qui est plus probable, ils sont tout ce qui reste d'une phrase faisant allusion à la traversée du Jourdain, par exemple : Rappelle-toi comment je t'ai fait passer de Sittim à Guilgal.

Du v. 6 au v. 7, il se produit un revirement, un changement à vue. La nation prend la parole, elle manifeste sa confiance en Dieu, elle s'humilie devant lui, et, s'adressant à « son ennemie », elle lui prédit la confusion et la ruine (7-10).

Les versets qui suivent sont assez incohérents. Dans 11-12, il y a une promesse de restauration. Le v. 13 au contraire parle d'une dévastation, punition méritée. A partir du v. 14, le prophète trace un tableau de la prospérité qui attend Israël et qui a comme contre-partie l'humiliation des peuples étrangers (14-17). En terminant (18-20), il célèbre la miséricorde de l'Eternel.

Il faut reconnaître que rien, dans ces ch. **6** et **7**, ne rappelle Michée ou son temps. Le style et la forme en général sont autres que dans les parties authentiques du livre. Quant au cadre historique, il ne présente aucun des traits caractéristiques du VIII[e] siècle. Il n'y a vraiment pas de raisons pour attribuer à Michée la composition de ces deux chapitres; le fait qu'ils sont placés à la suite de son livre ne constitue à lui seul qu'une preuve très insuffisante. On a fait valoir que **6** 1-**7** 6 se comprendrait fort bien si on l'attribuait à l'époque de Manassé sous le règne duquel on suivait en effet en Juda l'exemple donné par la maison d'Omri et d'Achab (**6** 16). Comme Michée peut avoir survécu à Ezéchias et poursuivi sa carrière sous Manassé, il pourrait, au point de vue chronologique, être l'auteur de ce morceau. Mais, encore une fois, ni le fond ni la forme ne rappellent la manière d'écrire et de penser de Michée. Quant à la dernière page du livre (**7** 7-20), elle ressemble aux deux morceaux **4** 6-8, 9-14 que nous avons cru devoir déclarer inauthentiques et rapporter au temps de l'exil, et nous porterons sur elle un jugement analogue.

La structure du livre de Michée a donc quelque chose de complexe et d'embarrassant : il est malaisé d'expliquer par quel concours de circonstances il a revêtu sa forme actuelle. Les prophéties authentiques elles-mêmes ne sont pas ordonnées d'une façon méthodique; il est encore plus difficile de dire quand, comment et pourquoi les morceaux plus tardifs ont été adjoints à la collection. Divers critiques ont cherché à

reconstituer, par des suppositions ingénieuses, le processus historique et littéraire dont le livre de Michée est le résultat. Ces tentatives, pour intéressantes qu'elles soient, présentent pourtant encore un caractère trop subjectif et trop aléatoire pour que nous nous y arrêtions.

§ **264.** La tâche de caractériser Michée au point de vue littéraire et théologique présente des difficultés. Il est en effet nécessaire pour cela de limiter nos appréciations aux parties du livre qui ne sont point suspectes d'inauthenticité, et ce champ d'observations n'est pas des plus vastes. On n'arrive pas, pour Michée, à obtenir une vue d'ensemble et à discerner une personnalité vivante comme c'est le cas pour Amos et Osée. Pourtant, nous en savons assez sur son compte pour affirmer qu'il a dû tenir en Juda une place honorable à côté d'Esaïe, et ce n'est pas là un mince éloge. Ses prophéties sont écrites dans une langue pure et correcte, son style est souple, élégant, et cependant simple et naturel. Peut-être songera-t-on à lui reprocher, comme d'un goût douteux, les nombreux jeux de mots qui émaillent l'un de ces discours. Avant de porter à ce sujet un jugement défavorable, il convient de se rappeler à quel point les usages et les prédilections des Orientaux diffèrent des nôtres. En tout cas l'emploi de ces procédés, qui peuvent paraître puérils, n'exclut pas le sérieux de la pensée, et d'autres, parmi les plus grands prophètes hébreux, y ont eu recours (voir par exemple Am. **8** 1-2, Es. **5** 7, **10** 27-32, Jér. **1** 11-12, **6** 1, Es. **63** 1).

Michée appartient plutôt à la catégorie des prophètes moralistes qu'à celle des âmes avant tout religieuses. C'est dire qu'il a plus d'affinité avec Amos qu'avec Osée. Les injustices le révoltent parce qu'elles sont des injustices ; il ne fait pas intervenir l'idée de l'ingratitude envers le Dieu de miséricorde et d'amour. Il présente donc le châtiment plutôt comme un moyen de réprimer le mal que comme un remède destiné à amener le progrès et la régénération. Quand il décrit la restauration, c'est pour célébrer l'éclat et la puissance qu'aura Israël ; il ne s'étend pas sur la paix intérieure et extérieure.

A côté de Michée, il est juste et naturel de dire quelques mots de l'anonyme auquel nous devons **6** 1-**7** 6. N'eût-il

composé que la courte péricope intitulée « le procès de l'Eternel », cela suffirait pour lui assurer notre admiration et notre reconnaissance. La sollicitude divine y est décrite de la façon la plus touchante, l'inefficacité des rites exposée d'une façon lumineuse, et le véritable culte, le culte en esprit et en vérité, caractérisé en trois mots après lesquels il ne reste rien à ajouter. La suite de la prophétie due à ce même auteur achève de montrer en lui un prophète d'entre ceux qui méritent le mieux ce nom.

VII. Nahum.

§ **265.** Le mot Nahum, qui signifie « consolateur », se rattache à la même racine que ceux de Néhémie et de Menahem. L'A. T ne mentionne aucun autre homme ayant porté le même nom, et ne nous fournit pas de renseignements ultérieurs sur le prophète lui-même, en dehors de ceux que peut donner son livre. Dans la suscription (**1** 1) il est qualifié d'Elkoschite, c'est-à-dire originaire d'Elkosch. Cette localité est d'ailleurs inconnue. Certaines informations patristiques (Eusèbe, Jérôme) la donnent pour une bourgade galiléenne. Ainsi, sans que son livre en suggère aucunement l'idée, Nahum aurait appartenu au territoire du royaume d'Ephraïm, et même à sa partie la plus septentrionale. Plus récemment, on s'est demandé si peut-être Elkosch n'avait pas changé de nom par la suite, précisément à titre de patrie du prophète, pour prendre celui de Capernaüm, soit *Kephar-Nahum*, bourg de Nahum. Il faut en effet remarquer que Capernaüm, si fréquemment nommée dans les Evangiles, n'apparaît jamais dans les écrits de l'ancienne alliance. On lui reconstituerait donc un passé en l'assimilant à Elkosch. Toutefois, cette hypothèse, assez séduisante au premier abord, se heurte à une objection sérieuse : si Elkosch n'était autre que Capernaüm, on ne comprendrait pas que les Pères de l'Eglise en eussent parlé sans ajouter ce détail de première importance. On doit d'ailleurs avoir été, aux temps de l'ancienne Eglise, dans une grande incertitude au sujet du lieu de naissance de Nahum. Cyrille d'Alexandrie place Elkosch en Judée, et le Pseudo-

Epiphane dans le voisinage de Bétogabra (Eleuthéropolis), dans le territoire de la tribu de Siméon, donnée qui pourrait bien refléter une tradition plausible, car il serait naturel que Nahum fût un Judéen. Enfin, il convient d'ajouter qu'à partir du XVI[e] siècle on a signalé aux environs de Mossoul, c'est-à-dire de l'antique Ninive, un village du nom d'Elkosch. En présence de ces données obscures et divergentes, il est sage de réserver son jugement, et de ne pas affirmer d'une façon trop sûre que Nahum fut un Galiléen.

L'apparition, tardive et nullement concluante du reste, d'un Elkosch dans le voisinage de Ninive, s'explique par le fait que tout le livre de Nahum est consacré à une prophétie contre cette grande ville, capitale de l'empire assyrien. La suscription l'énonce, et l'écrit dans son ensemble le confirme. Les allusions historiques qu'on y rencontre permettent d'en fixer la date avec une certaine approximation. Ninive ayant été détruite en 606, l'oracle de Nahum qui prédit cet événement ne saurait en tout cas lui être postérieur D'autre part, il est clair qu'on ne peut le faire remonter aussi haut que la campagne de Sanchérib en 701. Celle-ci appartient déjà au passé, tout comme, à plus forte raison, la ruine de Samarie. On peut même préciser davantage, car Nahum parle (**3** 8) de la destruction de Thèbes (*No-Amon*) dans la Haute-Egypte. Or cette ville a été effectivement prise deux fois par les Assyriens, de 670 à 660, sous les deux rois successifs Asarhaddon et Assurbanipal. Le souvenir semble en avoir été encore récent au moment où Nahum a prophétisé. Il peut donc sembler naturel d'assigner au livre de ce prophète la date de 650 environ. Mais il va sans dire qu'on peut tout aussi bien le considérer comme plus tardif, à condition de ne pas dépasser 606. On a proposé, d'une façon assez plausible, les années aux environs de 625, moment où Cyaxare, roi des Mèdes, menaçait Ninive, et où Nabopolassar le Babylonien tendait à s'affranchir de la suzeraineté assyrienne ; ou bien encore, à la lumière de récentes découvertes sur le terrain des inscriptions cunéiformes, l'époque qui précéda immédiatement la chute de Ninive en 606, donc les années 608 et 607 En faveur de la date plus ancienne de 650, on a fait valoir que

Ninive avait alors subi un ébranlement des plus graves, par suite du soulèvement de Samassumukin contre son frère, le roi Assurbanipal. Une argumentation analogue peut aussi bien servir à défendre l'adoption d'une date plus récente.

En 650, Manassé régnait encore. En 625, Josias occupait le trône, mais son œuvre réformatrice n'avait pas encore commencé. Sa mort à Meguiddo (608), le court règne de son fils Joachaz et l'avènement de son autre fils Jéhojakim précédèrent encore de deux ans la chute de Ninive. Mais sur tout cela, c'est-à-dire sur le royaume de Juda et sur sa situation politique et religieuse, Nahum garde le silence le plus complet : pour lui, il n'y a que Ninive.

§ **266**. Dès le début (**1** 2-14) le prophète décrit la marche majestueuse et redoutable de Yahvé, sa puissance destructrice envers ses ennemis, sa protection assurée à ceux qui se confient en lui. Ninive n'est pas nommée, et Juda non plus du reste, mais le prophète les apostrophe alternativement, d'une façon en quelque sorte anonyme, ce qui nuit à la clarté du discours. Ce passage, qui rappelle à divers égards le langage de quelques psaumes, présente de sérieuses difficultés d'interprétation. Il se posait en conséquence à son sujet certaines questions critiques lorsqu'on fit la découverte qu'il présentait le caractère d'un poème alphabétique[1], déformé mais encore reconnaissable. De cette observation il résulte en premier lieu que le morceau ne nous est pas conservé sous sa forme originale. En outre il devient douteux qu'il faille en attribuer la composition à Nahum. On pourrait plutôt y voir un emprunt fait à un recueil de psaumes ou de cantiques, et placé en tête de l'oracle authentique de Nahum, à titre de prologue. Comme les v. **2** 1 (où le nom de Juda est prononcé pour la première fois) et 3 (où il est parlé de Jacob et d'Israël) présentent encore des traces d'alphabétisme, il y a lieu de les rattacher à **1** 2-14. Le texte original et authentique de Nahum commencerait donc avec **2** 2 et se poursuivrait dans **2** 4-14. C'est une peinture vive et colorée du destructeur

[1] Un poème alphabétique est un acrostiche dont les vers commencent successivement par des lettres rangées dans l'ordre de l'alphabet hébreu. Voir plus loin à propos du Psautier, de Prov. **31** et des Lamentations.

qui marche contre la ville menacée : ni l'un ni l'autre ne sont désignés par leur nom, jusqu'à **2** 9, où pour la première fois le nom de Ninive est prononcé. Le prophète décrit la dévastation et le pillage auxquels elle est vouée; il la compare à un repaire de lions. « Malheur à la ville sanguinaire », s'écrie-t-il (**3** 1). Il reprend le tableau de la ruine de Ninive (2-3) et en montre la cause dans ses forfaits, qui lui ont attiré la colère de l'Eternel (4-7). Il la compare ensuite à Thèbes (8-11), et, dans une péroraison véhémente, il lui annonce son anéantissement, semblable à celui d'un vol de sauterelles (12-19).

§ **267** Si nous nous en tenons à la portion du livre dont l'authenticité est incontestée, c'est-à-dire à **2** 2, 4-14 et **3**, nous pouvons formuler notre appréciation de la façon suivante : Nahum est des plus remarquable au point de vue littéraire et presque nul au point de vue religieux. Sous ce dernier rapport, il est aisé de constater que le prophète se borne à répéter à deux reprises (**2** 14, **3** 5) : « Voici, j'en veux à toi, dit l'Eternel des armées », et qu'il relève (**3** 4), comme motif du châtiment de Ninive, « les nombreuses prostitutions de la prostituée ». A part ces quelques mots, l'auteur paraît exclusivement préoccupé de dépeindre, en grand détail et d'une façon très dramatique, la catastrophe imminente pour Ninive. La théologie biblique a donc peu de chose à puiser dans le livre de Nahum. Il convient par contre de rendre hommage, de la manière la plus explicite, à la puissance oratoire et poétique dont ce prophète était doué. Descriptions animées, tantôt pittoresques, tantôt tragiques, comparaisons saisissantes et scènes prises sur le vif, voilà ce qui charme le lecteur du livre de Nahum, et ce qui assure à cet écrivain une place d'honneur dans l'histoire de la littérature hébraïque. Quoique n'appartenant plus au VIIIe siècle, à l'époque classique du prophétisme hébreu, il ne le cède en rien, au point de vue de la forme, à ses plus glorieux devanciers. A cet égard, aussi bien que par la pureté du langage qu'il parle, il est manifestement supérieur à Jérémie. Mais combien ce dernier est plus grand sur le terrain religieux et moral !

Le ch. **1** de Nahum (ou, plus exactement, le morceau **1** 2-**2** 1, 3) est moins remarquable littérairement parlant que

les ch. **2** et **3**. Il l'emporte sur eux, d'autre part, par la grande place qu'il fait à l'élément religieux. La théophanie qu'il décrit n'est pas sans analogie avec celles de Deut. **33** et du cantique de Débora. Il ne peint du reste pas seulement la puissance de Dieu: il célèbre sa justice et sa bonté. Le sentiment religieux dont ce morceau est pénétré pourrait expliquer dans quel but il a été placé, comme une sorte d'entrée en matière, en tête de l'oracle de Nahum. Pour admettre que le prophète lui-même est l'auteur de cette insertion, il faudrait avoir recours à l'une ou à l'autre des deux suppositions suivantes. Ou bien il aurait pris un poème alphabétique, œuvre antérieure d'un inconnu, et l'aurait transformé et démarqué pour en faire le préambule de son oracle; ou bien, après avoir composé en personne cet acrostiche, il l'aurait modifié, sacrifié, toujours dans le même but. Ces deux hypothèses rivalisent d'invraisemblance; il est plus naturel d'attribuer ces procédés à une époque plus tardive. Il est d'ailleurs fort improbable que l'alphabétisme ait été pratiqué par les poètes hébreux avant l'exil.

VIII. Habacuc.

§ **268**. Habacuc, en hébreu *Habaqqouq*, signifie « embrassement ». Ce mot, de formation plutôt insolite, a été reproduit par les Septante sous la forme assez divergente Ἀμβακούμ; c'est toutefois la forme hébraïque qui a prévalu dans l'usage. Les livres de l'A. T ne signalent aucun autre Habacuc et ne mentionnent pas non plus notre prophète. Il y a toutefois une exception à noter: dans l'une des adjonctions apocryphes au livre de Daniel (Bel et le dragon, 33-39) il est parlé du « prophète Ambakoum », qui fut transporté par l'ange du Seigneur au travers des airs, de Judée à Babylone, pour nourrir Daniel dans la fosse aux lions au moyen des aliments destinés à ses moissonneurs. Il va de soi qu'on ne peut accorder aucune créance à de semblables fantaisies. Privés de toute information historique sur le compte d'Habacuc, nous nous tournons vers son livre dans l'espoir d'en tirer

quelque lumière. Cependant la suscription (**1** 1) ne nous apprend rien de nouveau: « Oracle que le prophète Habacuc a contemplé ». Le contenu du livre sera donc notre unique source. La mention des Chaldéens ou Babyloniens (**1** 6), dont l'apparition est présentée comme imminente, permet de fixer assez exactement la date d'Habacuc. Nous le placerons soit avant 608, sous Josias, alors que la puissance de Babylone grandissait à l'orient aux dépens de celle de Ninive, soit un peu plus tard, sous Jéhojakim (608-597), au moment où Nébucadnetsar remportait la victoire de Karkémisch (604) et devenait en fait le maître de l'Asie occidentale. Précisément à la même époque, Ninive succombait définitivement sous les coups des Babyloniens et des Mèdes coalisés (606).

§ **269.** Le livre d'Habacuc se divise en deux parties parfaitement distinctes: d'abord un oracle (**1-2**), auquel seul se rapporte la suscription citée ci-dessus, et ensuite un cantique ou psaume (**3**), avec titre spécial.

Première partie: 1-2.

Le prophète commence par tracer un sombre tableau de la situation présente (2-4). En réponse à sa plainte, l'Eternel annonce l'invasion des Chaldéens qui, confiants dans leur force, s'avanceront sans que rien les arrête (5-11). Reprenant la parole, le prophète invoque l'Eternel (12-17). Il comprend que ce fléau est suscité par Dieu lui-même pour accomplir ses jugements, mais il intercède pour son peuple. Tandis qu'il attend (**2** 1), l'Eternel lui répond et lui annonce l'échéance certaine de sa prophétie (2-3). Au Chaldéen orgueilleux, dont la perte est assurée, il oppose « le juste », qui « vivra par sa fidélité » (4-6). En cinq strophes successives (6b-8, 9-11, 12-14, 15-17, 18-20), d'une structure régulière et commençant toutes[1] par: « Malheur à... », le prophète développe le thème du châtiment dont Dieu menace les coupables.

Si l'on récapitule les résultats de cette analyse, on cons-

[1] Il faut transposer les v. 18 et 19. Cette interversion, réclamée par l'arrangement strophique, donne en outre un sens plus satisfaisant.

tate dans le contenu de ces deux chapitres des éléments quelque peu disparates. La péricope **1** 5-11 fait prévoir l'action triomphante des Chaldéens, et il n'est point dit contre qui cette menace est proférée. La situation supposée est donc celle-ci : un châtiment dont les Chaldéens seront les instruments. Dans la suite, spécialement dans les passages **1** 12-17 et **2** 4-20 (auxquels **1** 1-4 et **2** 1-3 servent respectivement de préambules), les mêmes Chaldéens — si du moins c'est toujours d'eux qu'il s'agit, — sont présentés non plus comme de futurs envahisseurs, mais comme jouissant déjà du pouvoir et l'exerçant avec tyrannie. Et, quant au châtiment, ils n'en sont plus les instruments, mais ils vont en devenir les victimes. Si l'on remarque en outre que **1** 12 paraît être la continuation naturelle et immédiate de **1** 2-4, on acquiert toujours davantage l'impression que **1** 5-11 est étranger à son contexte actuel. Ce morceau semblerait donc n'avoir pas la même origine que le reste des ch. **1** et **2** ; il occuperait une place qui ne lui revient pas de droit. Si nous le mettons à part, la prophétie d'Habacuc reprend un aspect homogène. Mais cette solution, qui s'impose, à notre avis, soulève deux questions ultérieures.

1° La péricope **1** 5-11 doit-elle être considérée comme étant l'œuvre d'Habacuc ? Pour notre part, nous n'y voyons pas d'obstacle, à condition de lui assigner une date plus ancienne. Elle appartient, pensons-nous, à la phase qui a précédé la prise de possession de la Palestine par le conquérant babylonien. En revanche, la prophétie d'Habacuc dans sa généralité nous reporte à un temps postérieur, alors que le joug babylonien pesait lourdement sur Juda.

2° On pourrait encore se demander si, abstraction faite de **1** 5-11, l'oracle d'Habacuc parle des Chaldéens. Ceux-ci en effet ne sont nommés qu'une seule fois (**1** 6) précisément dans la péricope à laquelle nous assignons une origine indépendante. Il serait donc parfaitement concevable à priori que l'oppresseur de **1** 12-17, **2** 4-20 fût quelque autre peuple. Il serait cependant difficile d'en désigner un qui répondît à la description qui en est donnée. Aussi avons-nous tout à l'heure déjà préjugé notre réponse à cette seconde question

et admis pour la prophétie d'Habacuc une date postérieure à l'asservissement de Juda par Nébucadnetsar, par conséquent la fin du règne de Jéhojakim. Peut-être même devrait-on descendre plus bas, jusque sous Sédécias, ou bien encore, qui sait? jusqu'après la catastrophe de 586?

A côté de l'hypothèse que nous venons de développer et qui cherche à rendre raison de la structure d'Hab. **1-2**, il me semble utile d'en signaler une autre qui a été récemment émise et à laquelle les adhésions n'ont pas fait défaut. Celle-ci consiste à transférer après **2** 4 la péricope **1** 5-11, qu'on envisage, ainsi que nous l'avons fait nous-même, comme authentique, mais aussi comme occupant une place qui n'est pas la sienne. De cette transposition, il résulterait que l'oppresseur visé dans **1** 12-17, **2** 4 et **2** 5 ss. serait l'Assyrie; le rôle assigné aux Chaldéens serait de détruire cette puissance, et la prophétie d'Habacuc dans son ensemble serait forcément antérieure à la chute de Ninive (606). Ce mode d'interprétation présente à coup sûr une certaine vraisemblance, mais la principale objection à laquelle il se heurte est celle-ci: est-ce que, vers la fin du règne de Josias, l'empire assyrien n'était pas déjà tombé dans un état de décadence et d'effacement tel qu'on s'explique difficilement l'importance que lui attribuerait encore l'oracle d'Habacuc?

L'authenticité du passage **2** 9-20 a été mise en doute dans plusieurs publications récentes. Il ne serait pas impossible que l'une ou l'autre des cinq strophes en question fût une adjonction postérieure, ou du moins que des retouches y eussent été apportées. Mais de là à considérer tout ce morceau comme inauthentique, il y a encore un pas considérable à franchir

Revenons-en maintenant à Habacuc, tel qu'il nous apparaît dans le système d'interprétation qui nous a semblé le plus acceptable. Il se présente à nos yeux comme le contemporain de Jérémie. Il n'en est que plus intéressant de les comparer et de noter les différences qui les séparent. L'un et l'autre se trouvent en face d'un même fait: l'assujettissement de Juda à Babylone. Tous deux reconnaissent dans cette épreuve la main de Dieu. Tous deux proclament que la puis-

sance étrangère a reçu du Dieu d'Israël lui-même le mandat de châtier son peuple ingrat et coupable. Mais Habacuc passe en quelques mots sur les fautes commises et sur la raison d'être du jugement : il applique toute son énergie à réclamer auprès de Dieu la ruine du dominateur qui écrase Juda. Jérémie au contraire relève avec insistance la justice du châtiment dont son peuple est atteint. Il l'exhorte à ne pas résister, à ne pas s'insurger, à accepter l'épreuve comme pleinement méritée. Bref, Habacuc fait entendre un cri de détresse et de protestation ; Jérémie prêche la soumission, l'humilité, l'attente d'une délivrance encore lointaine et l'abandon à la volonté de Dieu. Ni dans Jérémie, ni dans Ezéchiel, nous ne trouvons la moindre trace d'un appel semblable à celui que profère Habacuc. Le patriotisme de ce dernier a quelque chose de plus bruyant, de plus impatient. Celui des deux grands prophètes que nous venons de nommer a plus de profondeur et plus de prévoyance. Et surtout ils ont compris à quel point une crise prolongée était nécessaire pour mettre un terme aux égarements dans lesquels leur peuple retombait sans cesse. Nous n'hésitons donc pas à assigner à leur œuvre un caractère plus élevé et une portée plus considérable qu'à celle d'Habacuc.

Cela ne doit toutefois point nous faire méconnaître la valeur très réelle de la prophétie que nous étudions. Ce qui constitue avant tout sa portée religieuse et morale, c'est l'impression produite sur l'esprit et sur la conscience d'Habacuc par la vue des excès commis par les Chaldéens. Ceux-ci sont-ils les exécuteurs des châtiments de Yahvé ? Mais alors comment se fait-il qu'ils se montrent si cruels, si iniques ? La justice de Dieu apparaît compromise par la conduite de ses mandataires, et le livre d'Habacuc révèle l'existence de cette préoccupation, à coup sûr légitime et d'une incontestable valeur. En outre, certains mots d'Habacuc ont laissé une trace ineffaçable : « Tes yeux sont trop purs pour voir le mal » (**1** 13) ; et spécialement : « Le juste vivra par sa fidélité » (**2** 4 ; comp. Rom. **1** 17, Gal. **3** 11, Hébr. **10** 38).

Par son style, Habacuc se place très haut parmi les écrivains hébreux. La pureté et l'éclat de son langage condui-

raient plutôt à le classer parmi les auteurs du VIII[e] siècle si les circonstances historiques le permettaient. La décadence de la langue hébraïque, déjà sensible dans les écrits de Jérémie et d'Ezéchiel, ne s'observe à aucun degré dans celui d'Habacuc.

Seconde partie : 3.

§ **270.** Nous avons donné déjà, à propos des ch. **1** et **2**, la caractéristique du prophète Habacuc, et nous n'aurons pas à y revenir, car le ch. **3**, en dépit de sa suscription et de la place qu'il occupe, nous paraît lui être tout à fait étranger. Ce morceau poétique, en effet, n'est point une prophétie, mais un psaume au sens le plus strict de ce terme. Sa place normale serait dans le Psautier, car il a servi sans aucun doute à l'usage liturgique. Il est accompagné d'indications techniques, analogues à celles contenues dans le Psautier. Telles sont la mention du « maître-chantre », celle des instruments à cordes[1], la donnée relative à la destination liturgique ou musicale (comp. Ps. **7**), l'emploi du mot *séla* (pause?), le titre « prière », et la préposition (le fameux *lamed auctoris*) précédant le nom d'Habacuc. Ce n'est pas ici le lieu d'expliquer et de discuter ces diverses expressions ; nous le ferons d'une façon complète et systématique à propos du Psautier. Bornons-nous à dire qu'en dehors du livre des Psaumes, le ch. **3** d'Habacuc est la seule portion de l'A. T où l'on rencontre de semblables particularités.

Ce ne sont pas seulement ces circonstances extérieures qui font d'Hab. **3** un psaume. Son contenu produit la même impression. Le poète, après quelques mots de préambule (2), décrit (3-7) la venue de Dieu qui, partant du midi (du pays d'Edom), apparaît triomphalement, environné de lumière et terrifiant divers peuples. Quoique la nature tremble devant lui (8-11), ce n'est pas contre elle qu'il marche ; il s'avance pour écraser les nations et pour délivrer son peuple et son

[1] Le texte hébreu (**3** 19), grâce à la présence d'une consonne de plus, porte : « avec *mes* instruments à cordes » (et non pas simplement : « avec instruments à cordes »). Cette leçon est en général considérée comme fautive.

oint (12-15). Jusqu'ici le psaume respire la confiance. La dernière strophe (16-19) laisse au contraire entrevoir de sombres perspectives; toutefois le psalmiste affirme à nouveau son espérance en l'Eternel.

Ce poème ne renferme aucun trait qui permette de lui assigner une place déterminée dans l'histoire. Il se meut dans les généralités ; il est impossible de discerner de quelle nature est la délivrance attendue et quel est l'oppresseur signalé. Parmi les critiques, il en est qui font le plus grand éloge de ce morceau lyrique : c'est, disent-ils, un des chefs-d'œuvre de la poésie hébraïque, sublime pour le fond, splendide par la forme. D'autres au contraire estiment que cette appréciation louangeuse est fort exagérée, et que le psaume en question fait plutôt l'effet d'un exercice de rhétorique que d'un poème aux pensées profondes et originales. Ils le considèrent comme une imitation de certains cantiques célèbres, et expliquent ainsi les analogies qu'il présente avec le cantique de Débora par exemple, avec Deut. **33**, etc. Comme on le voit, les jugements diffèrent, et il est probable qu'ils différeront encore longtemps. Il est certain que, si le cantique d'Habacuc n'était qu'une sorte de pastiche, son auteur inconnu aurait en tout cas fait preuve d'une étonnante virtuosité. Pour nous, sans le placer aussi haut que les uns ou aussi bas que les autres, nous estimons qu'il faut surtout l'envisager comme un psaume, et le rapprocher des poèmes du Psautier qui, comme le **68**, le **90**, etc., offrent les mêmes caractères. Il a appartenu sans doute, lui aussi, à une collection liturgique. Il est impossible d'expliquer pourquoi le nom d'Habacuc a été introduit dans sa suscription. On peut seulement faire remarquer que, dans la version des Septante, quelques psaumes ont été de même accompagnés des noms de certains prophètes (Aggée et Zacharie).

IX. Sophonie.

§ **271**. En hébreu ce prophète s'appelle *Çefania*. Une vocalisation légèrement différente, adoptée par les Septante, a entraîné, à la suite de la Vulgate, nos Bibles françaises à dire

Sophonie. Le sens de ce nom est : « l'Eternel abrite », ou : « abri de l'Eternel ». Il a été porté, indépendamment de notre prophète, par trois personnages bibliques. Deux d'entre eux sont tout à fait obscurs (Zach. **6** 10, 14, I Chron. **6** 36) ; le troisième, un peu plus connu, est un prêtre mentionné plusieurs fois dans le livre de Jérémie (**21** 1, **29** 25, 29, **37** 3, **52** 24, II Rois **25** 18). Au point de vue chronologique, on pourrait songer à identifier ce dernier avec notre prophète, mais il ne saurait en être question vu la diversité des noms de leurs pères. Le prêtre Sophonie était fils de Maaséja ; son homonyme, le prophète, fils de Couschi.

Le reste de l'A. T ne parlant pas de Sophonie, nous en sommes réduits, pour le connaître, à consulter son livre. La suscription (**1** 1) renferme heureusement une donnée très précise. Sophonie prophétisa, dit-elle, « au temps de Josias, fils d'Amon, roi de Juda ». Que cette indication procède de Sophonie lui-même, ou qu'elle ait été rajoutée plus tard par quelque autre, il n'y a pas de raison d'en suspecter l'exactitude. Josias ayant régné de 639 à 608, Sophonie appartient à la seconde moitié du VII[e] siècle et se trouve être un contemporain de Jérémie. Il se pourrait qu'il ne fût pas seulement le sujet de Josias, mais aussi son parent, et qu'il appartînt à la race royale de David. La suscription, en effet, ne se borne pas à énoncer, selon l'usage, le nom du père du prophète, avec celui de son grand-père ; elle y ajoute encore ceux de son bisaïeul et de son trisaïeul ; or ce dernier s'appelait Ezéchias. Pourquoi cette énumération généalogique, exceptionnellement prolongée, si ce n'est pour aboutir à quelque personnage connu, qui serait, dans le cas particulier, le roi Ezéchias de Juda ? Il est vrai que celui-ci n'est que le bisaïeul de Josias, et qu'il faudrait, dans la lignée de Sophonie, admettre une génération de plus. Mais cela n'est pas un obstacle insurmontable. Il est vrai aussi qu'on a allégué la difficulté de concilier l'hypothèse en question avec les données de II Rois **20** 18, **21** 1, mais cette argumentation n'est pas décisive. Ainsi, sans pouvoir affirmer catégoriquement que Sophonie fût apparenté à la dynastie régnante, nous croyons cependant que tel était probablement le cas.

Le règne de Josias se divise en deux parties nettement tranchées : avant et après la réforme de 622-621. A laquelle de ces deux périodes appartient le ministère de Sophonie? C'est là un point capital qu'il importe d'examiner. A en juger par les descriptions de l'idolâtrie régnant en Juda (**1** 4-5, etc.), il semble difficile d'admettre que l'épuration accomplie par Josias soit déjà effectuée. Toutefois on peut faire valoir que l'œuvre réformatrice n'a peut-être pas été aussi complète qu'on pourrait le croire, et que Sophonie emploie d'ailleurs une expression assez significative : « J'exterminerai de ce lieu le reste de Baal », ce qui tendrait à prouver qu'un premier effort avait déjà été tenté. D'autre part, il est un passage qui semble nous reporter au temps de la minorité de Josias : « Je châtierai les princes et les fils du roi » (**1** 8). Ces mots s'adaptent remarquablement bien à une époque où le roi n'est qu'un enfant — Josias est monté sur le trône à huit ans, — et où, par conséquent, les membres de la famille royale exercent le pouvoir en son nom[1]. On le voit, il est malaisé de trancher la question. Je penche plutôt à admettre la plus ancienne des deux dates : Sophonie serait antérieur à la réforme, contemporain des premières années du ministère de Jérémie. S'il était plus récent, il me semble que nous trouverions dans sa terminologie des influences plus sensibles du langage deutéronomistique.

En faveur de cette date, antérieure à la réforme de Josias, on a également fait valoir le fait que Sophonie décrit le passage dévastateur d'un ennemi que l'on a voulu identifier avec les Scythes, mentionnés par Hérodote et dont nous avons parlé plus haut à propos de Jérémie (p. 472). Il est toutefois impossible de prouver que dans le passage de Sophonie, pas plus du reste que dans celui de Jérémie, il soit question de ces hordes du nord, et non pas simplement d'envahisseurs moins distants.

§ **272.** Nous distinguerons trois parties : 1° **1** 1-**2** 3 ; 2° **2** 4-15 ; 3° **3**.

[1] Les « fils du roi » peuvent être aussi bien les oncles ou les frères du roi régnant que ses propres enfants ; c'est un terme qui équivaut à notre notion moderne de princes du sang.

Première partie : 1 1-2 3.

« Je détruirai tout... » : tel est le début menaçant de l'oracle adressé à Juda et à Jérusalem. La nation infidèle à son Dieu et vouée à l'idolâtrie recevra un châtiment terrible (2-6). Le jour de l'Eternel (appelé aussi « jour du sacrifice de l'Eternel », 8) est proche ; il amènera la ruine des hommes de fraude et de violence et le pillage de leurs demeures (7-13). L'insouciance des coupables est caractérisée par ces mots : « Ils disent en leur cœur : L'Eternel ne fait pas de bien et ne fait pas de mal » (12). Le prophète reprend la peinture du jour de l'Eternel (14-18) et adresse à son peuple le plus pressant appel à la repentance; il invite les « humbles du pays » à rechercher l'Eternel, à pratiquer la justice : « Peut-être serez-vous épargnés au jour de la colère de l'Eternel » (**2** 1-3).

Seconde partie : 2 4-15.

Malgré la conjonction « car », placée au début de ce morceau, le changement de scène est complet. Ce n'est plus Juda qui est menacé; il reçoit au contraire des promesses : agrandissement de territoire, retour des déportés. En revanche, les nations païennes, Philistins (4-7), Moab et Ammon (8-11), Ethiopiens (12), Assyriens (13-15), sont vouées à la destruction ; les reproches les plus violents sont adressés aux Ammonites et aux Moabites. Sur la terre entière, les faux dieux seront anéantis, l'Eternel seul sera adoré.

Troisième partie : 3.

La prophétie reprend ici le même ton qu'au ch. **1** : elle déplore l'impénitence de Jérusalem. Celle-ci ne veut pas s'approcher de son Dieu; ses chefs, ses juges, ses prophètes et ses prêtres sont tous coupables (1-4). L'Eternel, qui est juste et qui a déjà châtié d'autres nations, jugera à son tour son peuple ; les puissances étrangères lui serviront d'instrument pour répandre sur Juda l'ardeur de sa colère (5-8). Après cette cruelle épreuve, une ère nouvelle commencera, où tous

les peuples, purifiés, invoqueront l'Eternel. Juda, amoindri mais épuré, jouira de la paix et du repos (9-13). Le livre se termine (14-20) par un hymne d'allégresse et de reconnaissance. Le prophète décrit les bénédictions à venir, le salut d'Israël, le retour des captifs, etc.

L'authenticité du ch. **1** est incontestée. Elle me paraît entraîner nécessairement celle de **2** 1-3, car ces versets forment la conclusion naturelle de tout le développement précédent. Nous n'hésitons pas à y rattacher également **3** 1-13, qui est animé du même souffle et fait entendre le même appel. Par contre, **2** 4-15 ne s'accorde que difficilement avec l'attitude prise par Sophonie dans les ch. **1** et **3**. La disparate n'est pas, il est vrai, aussi complète qu'on l'a prétendu : **2** 7, 9 semble indiquer que Juda, lui aussi, aura passé par le creuset de l'épreuve. Il n'en est pas moins certain que ce morceau, placé comme il l'est, détourne l'attention du lecteur sur diverses nations païennes, et affaiblit l'effet que doivent produire les appels à la repentance adressés à Juda. Donc, sans affirmer que ce passage ne peut pas être de Sophonie, nous concluons à la nécessité de le séparer de son contexte et de lui assigner une place à part. Plusieurs critiques, même parmi ceux qui se prononcent pour l'authenticité de **2** 1-3 et de **3** 1-13, adoptent une attitude négative en ce qui concerne **2** 4-15. Pour être complet, ajoutons que, dans la péricope **3** 1-13, plusieurs auteurs effectuent des interversions et des retranchements. Reste enfin la question relative à **3** 14-20. Il est certain que ce passage s'harmonise en apparence bien plutôt avec les sentiments et les pensées d'un auteur exilique qu'avec ceux d'un prophète contemporain de Josias[1]. Il est non moins évident que l'on n'y retrouve guère le sévère censeur qu'est Sophonie dans la partie essentielle de son livre. Il n'est pourtant pas impossible de concevoir qu'après avoir annoncé l'épreuve, le prophète en décrive les effets salutaires et célèbre l'avènement d'une ère nouvelle, obtenue au prix de si grandes souffrances.

Sophonie a constamment souffert du trop proche voisinage

[1] Comp. Mich. **4** 6-8 et plus haut, p. 617

d'Habacuc. Historiquement ils sont à peu près contemporains, et, dans le recueil des Douze prophètes, leurs livres se suivent immédiatement. Il est donc tout indiqué, et pour ainsi dire inévitable, de les apprécier par voie de comparaison; et comme, au point de vue de la forme, Habacuc est incontestablement supérieur, on a pris l'habitude de proclamer, d'une façon tranchante et sans réserve, qu'il l'emporte à tous égards sur Sophonie. Je proteste contre cette sentence précipitée. Sans doute, je ne fais aucune difficulté de reconnaître que Sophonie ne brille pas par les qualités extérieures et que son livre n'est pas rédigé dans un hébreu très pur et exempt d'araméismes ; aussi, par la pureté de son langage, la noblesse de son style, l'harmonie et l'élévation de sa poésie, Habacuc l'emporte-t-il à coup sûr. Mais si, au lieu d'envisager l'écrivain, je m'attache de préférence au prophète, Sophonie me paraît avoir une réelle supériorité religieuse et morale. Il prend au grand sérieux la culpabilité de son peuple, il lui annonce le jugement, il lui prêche la repentance. Il est de la grande école, de celle des Amos et des Osée, des Esaïe et des Michée. Nous avons eu l'occasion de comparer Habacuc avec Jérémie, et n'avons pas dissimulé notre admiration et notre préférence pour l'attitude morale adoptée par ce dernier Il nous semble que Sophonie mérite le même éloge ; on peut dire de lui ce que Jér **26** 20 dit d'un autre prophète contemporain, Urie: « Il prophétisa contre cette ville et contre ce pays entièrement les mêmes choses que Jérémie ».

X. Aggée.

§ **273.** En cherchant à caractériser les prophètes que nous avons étudiés jusqu'ici, l'époque où ils ont vécu et le ministère qu'ils ont exercé, nous avons été tout naturellement amené à esquisser à grands traits l'histoire d'Israël et de Juda du VIII[e] au VI[e] siècle. Les principaux événements de cette période sont venus d'eux-mêmes servir de cadre aux biographies des prophètes. Sans vouloir récapituler ici cette succession de faits, nous nous bornerons à constater que

l'étude de Jérémie, de Nahum, de Sophonie et d'Habacuc a fait passer devant nous les dernières années de l'existence du royaume de Juda et qu'Ezéchiel et le Second Esaïe nous ont initiés à la connaissance des temps exiliques. Mais quant à la période ultérieure, celle qui a suivi la restauration de 538, l'occasion ne s'est pas encore offerte d'en parler à propos de telle ou telle carrière prophétique. C'est tout au plus si les discours du Troisième Esaïe nous ont permis d'entrevoir en quelque mesure quel était l'état de la communauté juive reconstituée à Jérusalem. Il est vrai que nous avons assigné une date de composition postexilique aux livres de Joël et de Jonas, ainsi qu'à certains fragments dont le plus important est Es. **24-27** Mais ces écrits sont loin de projeter par eux-mêmes de la lumière sur les événements de l'époque qui les a produits ; c'est au contraire la connaissance que nous avons de ces temps-là, grâce à d'autres sources, qui nous permet de résoudre le problème de leurs origines. Avec les trois livres prophétiques qu'il nous reste à examiner, il va en être tout différemment. Ils nous conduiront directement sur un terrain historique nettement déterminé et nous fourniront l'occasion d'envisager les faits qui se sont accomplis en Judée vers la fin du VI[e] siècle et dans le cours du siècle suivant.

Le premier de ces livres est celui d'Aggée. Ce nom, *Haggay*, est un adjectif dérivé du mot *hag*, fête; il équivaut probablement au latin *festivus* et peut rappeler que celui qui l'a reçu est né en un jour de fête. Aucun autre personnage biblique ne l'a porté, mais on trouve trois appellations similaires : Haggi (Gen. **46** 16, Nombr. **26** 15), Haggith, femme de David et mère d'Adonija (II Sam. **3** 4, I Rois **1** 5, 11, **2** 13, I Chron. **3** 2) et Hagguija (I Chron. **6** 30).

Le père, la famille et la tribu d'Aggée nous sont inconnus[1].

[1] Saint Jérôme rapporte une étrange théorie, admise de son temps par quelques personnes et d'après laquelle Aggée, Malachie et Jean-Baptiste n'étaient pas des hommes, mais des anges ! Le point de départ de cette aberration se trouve dans le fait que ces trois prophètes sont qualifiés de *maleak*, soit ἄγγελος, c'est-à-dire envoyé ou ange (Agg. **1** 13, Mal. **3** 1, Marc **1** 2).

Mais nous possédons en dehors de son livre quelques renseignements sur sa personne et sur son ministère grâce à la mention qui en est faite dans Esdras (**5** 1, **6** 14). Nous apprenons ainsi que, dès la seconde année du règne de Darius Ier, roi de Perse (520), deux prophètes, Aggée et Zacharie, réveillèrent par leur prédication le zèle de leurs compatriotes, et qu'à leur voix Zorobabel et le prêtre Josué entreprirent la construction du temple. Les difficultés qui faillirent arrêter leurs efforts furent levées, le roi donna son assentiment, les travaux se poursuivirent et, dans la sixième année du règne de Darius (516), la maison fut achevée. Donc, d'après ce récit, Aggée et Zacharie nous apparaissent comme les instigateurs de la reconstruction du temple, et le contenu du livre d'Aggée concorde aussi complètement que possible avec ces données. Nous y trouvons en effet quatre prophéties, toutes datées de la façon la plus précise, d'après une formule qui rappelle le livre d'Ezéchiel. Elles proviennent de la seconde année du règne de Darius.

La 1re	(**1** 1)	est du	1er	jour du	6me	mois ;
la 2me	(**2** 1)	»	21me	»	7me	»
la 3me	(**2** 10)	»	24me	»	9me	»
la 4me	(**2** 20)	du même jour que la 3me				

Elles se succèdent ainsi à brefs intervalles, et ont toutes été prononcées dans le courant de l'automne de l'année 520. Elles se rattachent, du plus au moins, à l'événement du jour : la reconstruction du temple.

Première prophétie : 1.

§ **274.** Aggée s'adresse au gouverneur Zorobabel et au grand prêtre Josué. Il réfute l'opinion, courante parmi les Juifs d'alors, d'après laquelle « le temps n'est pas venu de rebâtir la maison de l'Eternel » (2). Il leur reproche sévèrement, au nom de Dieu, d'habiter des demeures lambrissées tandis que le temple est en ruines. Il leur montre que les bénédictions d'en haut leur font défaut et les exhorte à relever la maison de l'Eternel (4-11). A la suite de cette prédication, dont nous

ne possédons sans doute qu'un sommaire, il est raconté que Zorobabel, Josué et tout le peuple, ayant entendu et pris à cœur les exhortations d'Aggée, se mirent à l'œuvre, cette même seconde année de Darius, le 24me jour du 6me mois (12-15).

Seconde prophétie : 2 1-9.

De nouveau, après quelques semaines, le prophète parle à Zorobabel, à Josué et au peuple pour les encourager. On sent que l'œuvre est commencée, mais qu'il y a des difficultés à vaincre, et surtout que le nouvel édifice apparaît bien chétif et insignifiant en comparaison de l'ancien temple [1]. Aussi Aggée met-il en avant les plus glorieuses promesses de l'Eternel.

Troisième prophétie : 2 10-19.

Cette fois encore, il s'agit d'encourager les travailleurs. Comme dans la première prophétie, il est fait allusion aux souffrances et aux privations auxquelles le peuple a été soumis. Mais maintenant que le temple a été fondé, tout changera : « Dès ce jour, dit l'Eternel, je répandrai ma bénédiction ». Cette prédication est rattachée à une sentence que les prêtres rendent à la demande d'Aggée [2], et que celui-ci interprète ensuite symboliquement. L'idée est que la sainteté

[1] On s'est demandé à propos de ce passage (2 3) si peut-être Aggée lui-même était du nombre de ceux qui avaient vu de leurs yeux le temple détruit en 586. Dans ce cas, il aurait été octogénaire en 520, ou peu s'en faut.

[2] La traduction qu'Ostervald revisé et Segond donnent de 2 11 : « Propose aux prêtres (ou sacrificateurs) cette question sur la loi » fausse le sens de l'original hébreu. Celui-ci signifie : « Demande aux prêtres une loi (une thora) », c'est-à-dire une instruction, et dans le cas particulier on pourrait dire une consultation. Il s'agit, sur un point non encore précisé, de formuler une règle qui fera autorité. La loi est donc quelque chose qui s'élabore au fur et à mesure que les besoins se manifestent; d'après les traductions fautives signalées plus haut, il semblerait au contraire que la loi forme un tout préexistant et définitivement clos. La Bible annotée traduit fort bien : « Consulte les sacrificateurs sur ce point :... » — Comp. plus haut, p. 231.

ne se transmet pas par le contact, tandis qu'il en est autrement de la souillure. Aggée en tire l'application que jusqu'alors, dans les manifestations de la piété du peuple, tout a été souillé, parce qu'on laissait le temple en ruines, sans le rebâtir.

Quatrième prophétie : 2 20-23.

Datée du même jour que la précédente, cette courte prophétie s'adresse à Zorobabel seul : au milieu du bouleversement général des nations, la protection de l'Eternel lui est assurée.

§ **275.** Le livre d'Aggée est, dans toute l'étendue du terme, un ouvrage de circonstance. Tout son contenu se rapporte à un seul et même fait, à une situation nettement déterminée. On pourrait être tenté de dire qu'il perd son intérêt du moment qu'il a atteint son but et que l'état des choses s'est modifié. Il faut en effet reconnaître que nous ne rencontrons pas dans Aggée des vues profondes, des perspectives à échéance lointaine. Il vit dans le moment présent et son œuvre est toute d'actualité. Toutefois ce n'est pas là une raison d'en faire peu de cas. Par le fait même qu'il se consacre tout entier à une certaine tâche, il nous fournit la preuve de l'ardeur et de l'intensité que les prophètes apportaient dans leur ministère. Il est d'ailleurs très instructif d'apprendre dans quelles circonstances un brusque revirement s'est produit au sein de la population de Jérusalem. Le livre d'Aggée illustre et complète à cet égard les données du livre d'Esdras. Donc, sans exagérer la portée des documents renfermés dans ce petit recueil, nous devons leur attribuer la valeur d'un témoignage sincère et spontané, venant d'un homme énergique et convaincu.

On a été également tenté de rabaisser outre mesure les mérites d'Aggée au point de vue littéraire. On a constaté dans son livre de nombreux araméismes ; mais c'est là le fait de l'époque où il vivait, et non sa faute à lui personnellement. Puis on l'a accusé d'être prosaïque et terne. Ici encore, gardons-nous d'exagérer. Certes, il est hors de question de

comparer les quatre petites allocutions d'Aggée, très simples et très condensées, avec les grandes envolées oratoires et poétiques que nous rencontrons ailleurs dans les livres prophétiques. Mais, pour n'être pas un écrivain de premier ordre, Aggée ne doit pourtant point être dédaigné : il s'exprime avec clarté, avec mesure, il va droit au but. L'hommage le plus concluant lui a été rendu par ses contemporains, puisque, à son appel, ils ont secoué leur torpeur et accompli l'œuvre à laquelle il les exhortait.

Au point de vue religieux, on pourrait reprocher à Aggée d'attribuer une importance trop exclusive à un fait de l'ordre matériel : l'érection d'un édifice. Il semblerait à le lire que tout dépende de cette construction, et que Dieu ne demande pas autre chose à ses serviteurs que de relever les murailles de son temple. Porter un semblable jugement, c'est à mon avis méconnaître précisément le caractère occasionnel qui s'attache au livre d'Aggée et lui donne son principal attrait. Sans doute, la religion ne consiste pas à bâtir des temples ; mais, dans tel cas particulier, on peut légitimement voir dans l'accomplissement ou le non-accomplissement de certains actes, même extérieurs et matériels, un critérium non équivoque des sentiments et des dispositions d'un individu ou d'une communauté. C'est à ce point de vue, pensons-nous, qu'il convient de se placer pour comprendre et apprécier Aggée.

XI. Zacharie.

§ **276**. Le livre que nous abordons maintenant se divise de lui-même en deux parties tout à fait distinctes, et que nous traiterons séparément : en effet, les problèmes que soulève la seconde d'entre elles sont de telle nature qu'ils nécessitent un examen spécial, tandis que la première ne fait surgir aucune difficulté de l'ordre critique.

La première partie comprend les ch. **1-8**, et la deuxième les ch. **9-14**.

Première partie : 1-8.

Le nom de l'auteur est clairement indiqué (**1** 1) comme étant « Zacharie, fils de Bérékia, fils de Iddo, le prophète » ; la même mention est répétée dans **1** 7 ; enfin, dans **7** 1, 8, on retrouve le nom de Zacharie, cette fois sans adjonctions.

Etymologiquement, Zacharie signifie : « l'Eternel se souvient » ou « s'est souvenu »[1] Cette appellation paraît avoir été fréquente chez les Israélites. Sans parler du père de Jean-Baptiste, cité dans le N. T., nous rencontrons dans les écrits bibliques jusqu'à cinq personnages portant ce nom, à savoir 1° un roi de Samarie, fils de Jéroboam II et dernier souverain de la dynastie de Jéhu (II Rois **15** 8-11) ; 2° le fils du prêtre Jéhojada, lequel fut mis à mort sur l'ordre de Joas, roi de Juda (II Chron. **24** 20-22) ; 3° un prophète sous le règne d'Ozias (II Chron. **26** 5) ; 4° un contemporain du roi Achaz et du prophète Esaïe, mentionné comme « fils de Bérékia » (Es. **8** 2) ; 5° enfin notre prophète, qui n'est pas seulement nommé dans son propre livre, mais aussi dans Esdr. **5** 1, **6** 14 et Néh. **12** 16. Dans les deux passages d'Esdras Zacharie est donné comme fils de Iddo ; dans celui de Néhémie, il est présenté comme ayant succédé à Iddo en qualité de chef d'une famille sacerdotale. Il est difficile de comprendre pourquoi, dans Zach. **1** 1, 7, le nom de Bérékia se trouve intercalé entre ceux de Iddo et de Zacharie. On peut tenter de l'expliquer en supposant que Bérékia, père de Zacharie, serait mort jeune, bien avant son propre père, en sorte que Zacharie aurait été considéré comme le fils de son aïeul et serait devenu son successeur immédiat. Cette solution est très acceptable, mais il est également possible d'entrer dans une autre voie en se rappelant qu'un Zacharie antérieur, celui d'Es. **8** 2, est aussi un fils de Bérékia ; une confusion[2], ou plus exactement une fusion de deux person-

[1] Le plus naturel, en effet, est de le rattacher au verbe *zakar*, se souvenir. On pourrait toutefois aussi le dériver d'un autre mot *zakar*, qui signifie mâle.

[2] Une autre confusion, celle-là indiscutable, a été commise à l'occasion

nages différents, l'un fils de Bérékia et l'autre fils de Iddo, aurait produit le résultat qu'on trouve dans Zach. **1** 1, 7.

Que Zacharie fût le fils ou le petit-fils de Iddo, il était prêtre, et rien dans son livre n'est en contradiction avec cette qualité, bien au contraire. L'époque à laquelle il a vécu et exercé son ministère prophétique est celle qui a suivi la restauration, soit l'édit de Cyrus. C'est sous le règne de Darius Ier, fils d'Hystaspe, que les prophètes Aggée et Zacharie, au témoignage du livre d'Esdras, élevèrent la voix pour réveiller le zèle et ranimer la piété de leurs compatriotes ; c'est à leur instigation que le temple fut rebâti. Les indications chronologiques du livre de Zacharie concordent pleinement avec celles qui nous sont fournies par les livres d'Esdras et d'Aggée. Elles se rapportent au 8me et au 11me mois de la 2me année de Darius (**1** 1, 7) et au 9me mois de la 4me année du même règne (**7** 1)[1]. La plus ancienne de ces dates s'intercale entre celles d'Agg. **2** 1 et **2** 10. Comme Iddo était du nombre des Juifs revenus de l'exil et qu'il paraît avoir vécu aussi longtemps que le prêtre Josué, fils de Jotsadak, son fils ou petit-fils Zacharie (qui devint à son tour chef de famille sous le prêtre Jéhojakim, fils de Josué), devait être encore jeune au moment où il débuta dans la carrière prophétique en 520. C'est ce que confirmerait l'emploi du mot « jeune homme » dans **2** 4, si l'interprétation de ce passage n'était difficile : il faudrait être sûr que cette appellation se rapporte au prophète.

Tandis que le livre d'Aggée n'est guère, comme nous l'avons vu, que l'écho des préoccupations relatives à la reconstruction du temple, celui de Zacharie se présente à nous dans des conditions différentes. Quoique contemporain d'Aggée et son collaborateur dans l'œuvre du relèvement du temple, il con-

de ce même nom de Bérékia, Barachie d'après le grec, dans le texte de l'Evangile selon saint Matthieu (**23** 35), où il devrait être question de Zacharie, fils de Jéhojada, et non pas de Zacharie, fils de Barachie (comp. II Chron. **24** 20-22).

[1] A deux reprises (**1** 12, **7** 5) Zacharie parle des soixante et dix ans qui se sont écoulés depuis que l'Eternel a sévi contre Jérusalem. Qu'on parte de 597 ou de 586, de la première ou de la seconde prise de Jérusalem, ce nombre d'années conduit, en chiffres ronds, jusqu'à l'époque de Darius.

sacre son livre à d'autres sujets, et se meut par conséquent dans un cercle moins restreint.

§ **277** Les ch. **1-8** du livre de Zacharie peuvent se diviser comme suit. Après un court préambule (**1** 1-6) commence une énumération de visions diverses (**1** 7-**6** 8), suivie (**6** 9-15) du compte rendu d'une action symbolique. Enfin les ch. **7** et **8** renferment une série d'oracles d'inégales dimensions.

Préambule: 1 1-6.

En quelques mots, et d'une façon toute générale, Zacharie adresse à ses compatriotes un sérieux appel à la repentance, et les exhorte à ne pas suivre le funeste exemple donné par leurs pères.

Visions: 1 7-6 8.

1re vision: 1 7-17.

Le prophète voit un homme à cheval, qui se tient dans un lieu ombragé de myrtes et qu'entourent d'autres cavaliers. L'ange qui interprète les visions au prophète lui explique que ce sont là des messagers de l'Eternel, que d'après leurs rapports les nations de la terre sont en repos et que prochainement Jérusalem sera consolée et recouvrera sa prospérité.

2me vision: 1 18-21.

Quatre cornes, représentant les vainqueurs qui ont frappé Juda, sont à leur tour brisées par quatre forgerons.

3me vision: 2.

Un homme apparaît au prophète: il porte un cordeau et va mesurer la Jérusalem future; mais un autre envoyé de Dieu l'arrête et annonce que Jérusalem sera sans murailles et sans limites, sa population devant être innombrable. A cette vision (1-5) est rattaché un développement poétique (6-13) décrivant le rétablissement de Jérusalem, le retour des déportés et les bénédictions à venir.

4me vision : 3.

Une scène de jugement se déroule devant les yeux du prophète : le grand prêtre Josué, couvert de vêtements souillés, est en butte aux accusations de Satan devant le tribunal de l'Eternel. Celui-ci fait taire l'accusateur, ordonne de revêtir Josué d'habits de fête et lui adresse des exhortations et des promesses. Il lui annonce la venue du serviteur de l'Eternel, « le germe » ; nous retrouverons cette expression plus loin (**6** 12).

5me vision : 4.

Un chandelier d'or à sept lampes est alimenté par deux oliviers. Le chandelier figure la communauté juive ; les oliviers, appelés aussi « les fils de l'huile », c'est-à-dire les oints, sont sans doute la puissance temporelle et la puissance sacerdotale, Zorobabel et Josué. Mais ce dernier n'est pas nommé, tandis que Zorobabel est l'objet de promesses particulières.

6me vision : 5 1-4.

Un rouleau de grandes dimensions vole dans les airs ; c'est « la malédiction qui se répand sur tout le pays », et spécialement sur les voleurs et les parjures.

7me vision : 5 5-11.

Une femme, qui représente l'iniquité, est emprisonnée dans un épha (mesure de capacité pour les grains, la farine, etc., valant environ 36 litres) et l'ouverture est scellée avec du plomb ; puis deux femmes, volant dans les airs, emportent l'épha et son contenu en Babylonie.

8me vision : 6 1-8.

Quatre chars, attelés de chevaux de couleurs différentes, sortent d'entre deux montagnes ; ils prennent des directions variées pour parcourir la terre et menacent particulièrement « le pays du septentrion ».

Action symbolique: 6 9-15.

Trois déportés, arrivés de Babylone, ont apporté des présents de valeur. Avec cet or et cet argent, le prophète doit faire faire « des couronnes », qui seront posées sur la tête de Josué le grand prêtre, puis déposées dans le temple comme offrandes des trois déportés. Ici encore il est fait mention du « germe ». Tandis que plus haut (**4** 6-14) Zorobabel seul était nommé expressément et que Josué était en quelque sorte sous-entendu, nous avons ici le phénomène inverse : Josué semble être seul en cause. Mais en réalité il n'est guère possible d'admettre que le texte ne fît pas primitivement intervenir aussi Zorobabel: sans cela, pourquoi plus d'une couronne, et surtout, au v. 13, la mention de « l'un et l'autre »?

Il importe de noter, à propos des visions rapidement analysées ci-dessus, qu'elles présentent certains traits de ressemblance avec maints passages du livre d'Ezéchiel. Chez celui-ci on rencontre, au lieu des visions toutes brèves et simples d'un Amos ou d'un Jérémie, des descriptions complexes et circonstanciées. Puis on voit intervenir à l'occasion un personnage, un ange, qui remplit auprès du prophète le rôle d'un initiateur ou d'un interprète. Les visions de Zacharie se présentent à nous sous une forme compliquée; seulement la puissance lui fait défaut pour développer son sujet et faire ressortir les grandes lignes du tableau. Il en résulte une certaine obscurité : non seulement certains détails demeurent problématiques, mais parfois aussi le sens général de la vision. L'ange interprète joue, il est vrai, un rôle considérable; mais lorsque ses explications font défaut, et quelquefois même lorsqu'il intervient pour dissiper les incertitudes du prophète, le lecteur demeure embarrassé et ne sait quelle signification attribuer aux scènes qui lui sont dépeintes. Zacharie marque donc une étape sur le chemin qui mène des anciens prophètes aux écrivains apocalyptiques postérieurs. Ezéchiel déjà avait fait un pas dans cette voie; Zacharie va plus loin encore, et il n'est pas difficile de discerner dans quelques-uns des thèmes qu'il a traités le point de départ des développements

plus étendus qu'on rencontre dans les apocalypses. Les cavaliers, puis les cornes du ch. **1**, les sept lampes du ch. **4**, les quatre chars du ch. **6** avec leurs chevaux de diverses couleurs, tout cela, avec d'autres traits encore, se retrouve dans la littérature ultérieure.

Signalons aussi, au cours de ces visions (**3** 1-2), l'apparition incidente de l'être appelé Satan, ou plus exactement le Satan, c'est-à-dire l'adversaire. C'est la première mention de ce personnage, que nous retrouverons dans Job **1-2** et dans I Chron. **21** 1. Il remplit ici les fonctions d'accusateur devant le tribunal divin.

Oracles : 7-8.

Tandis que le recueil des visions est rattaché à la 2me année du règne de Darius Ier, les deux chapitres **7** et **8** sont datés de la 4me année de ce roi (**7** 1). L'expression : « Ainsi parle l'Eternel des armées » y revient avec une grande fréquence. Le premier des oracles énoncés (**7** 2-14) est une réponse adressée à une députation venue de Béthel[1] pour interroger l'Eternel au sujet des jeûnes. Zacharie proclame qu'aux yeux de Dieu les jeûnes sont sans valeur; ce qui importe (9-10), c'est de vivre selon la justice et la charité. Rendus attentifs à ce devoir, les Israélites l'ont pourtant méconnu et la déportation a été le châtiment de leur désobéissance.

Après ce coup d'œil rétrospectif, le prophète enregistre (**8** 1-23) une succession de dix promesses, réparties en deux séries distinctes avec titre spécial aux v. 1 et 18. Ces promesses se rapportent à l'avenir de Jérusalem que l'Eternel bénira, relèvera, repeuplera et rendra prospère. Des recommandations viennent s'y ajouter, dans le sens indiqué plus haut pour **7** 9-10. Le v. 19 revient au sujet des jeûnes, traité au chapitre précédent, et annonce que ces jours d'affliction se changeront en jours d'allégresse. Enfin les v. 20-23 montrent des villes et des nations en grand nombre se rendant à Jérusalem pour

[1] Le début du v. 2 doit se traduire (avec la Bible annotée, etc.) : « Béthel avait envoyé Scharetser... », et non pas, comme le font Ostervald et Segond : « On avait envoyé à la maison de Dieu Scharetser.... »

adorer l'Eternel, et des hommes de toutes langues « saisissant un Juif par le pan de son vêtement » pour participer aux bénédictions que son Dieu lui assure.

§ **278**. L'authenticité des ch. **1-8** du livre de Zacharie ne fait l'objet d'aucun doute; leur contenu s'adapte parfaitement aux circonstances de l'époque où le prophète a vécu. Nous avons déjà signalé l'influence exercée sur Zacharie par son prédécesseur immédiat Ezéchiel; il faut également relever une certaine ressemblance avec Aggée. Mais Zacharie l'emporte sur son contemporain : il a plus de variété et de vivacité. En revanche, si on le compare aux prophètes plus anciens, il est impossible de méconnaître qu'il ne saurait être placé à un rang aussi élevé, ni pour le fond, ni pour la forme. A ce dernier égard, il lui manque le feu, l'énergie, la sensibilité qui les caractérisaient. Il a quelque chose de terne et de prosaïque. Les répétitions qu'il affectionne rendent son langage traînant et monotone; on s'aperçoit du reste qu'il a étudié avec soin ses devanciers, car il leur fait de fréquents emprunts. Au point de vue de la langue il n'y a pas lieu de s'étonner si l'on rencontre de nombreux araméismes, et si, d'une façon générale, l'on constate que Zacharie est déjà bien éloigné de l'époque classique. Un détail à noter, c'est qu'on trouve ici pour la première fois (**1** 7, **7** 1) des noms de mois, Schebat et Kislev, empruntés à la nomenclature postexilique.

Pour la théologie de l'A. T., l'importance de Zacharie, sans être de premier ordre, ne laisse pas d'être considérable. Sa personnalité est loin d'avoir le relief et la portée qu'ont eus celles de ses prédécesseurs, d'Amos à Ezéchiel et au Second Esaïe ; il n'en a pas moins exercé à son heure sur ses contemporains une influence salutaire et son action sur les générations ultérieures n'a point été nulle. Nous y avons déjà fait allusion à propos des visions contenues dans les ch. **1-6**, et nous aurons l'occasion d'y revenir plus bas, à la fin du § **283**, en comparant Zach. **1-8** avec **9-14**. Nous pouvons aussi noter que, reprenant l'image messianique du rejeton ou germe davidique, employée jadis par Esaïe (**11** 1) et Jérémie (**23** 5, **33** 15), Zacharie lui a donné une plus grande

précision (**3** 9, **6** 12). Quoique appartenant à l'époque postexilique dont les tendances particularistes sont bien connues, Zacharie a pourtant émis des vues universalistes; voir en particulier **8** 20-23.

Seconde partie : 9-14.

§ **279**. Nous ne retrouvons ici ni le nom de Zacharie, ni aucune indication relative à l'époque où il a vécu, ni même aucune allusion à des circonstances historiques qu'il soit possible de déterminer. Dans ces conditions, il faut passer immédiatement à l'analyse des deux discours qui composent cette seconde partie et qui comprennent, l'un les ch. **9-11**, l'autre les ch. **12-14**. Tous deux portent le même titre, assez insolite : « Oracle, parole de l'Eternel ». Dans **12** 1, ces mots sont simplement suivis de : « sur Israël »; mais dans **9** 1 on trouve cette adjonction énigmatique : « dans le pays de Hadrac et Damas est son lieu de repos ». On ne sait ni comment une parole de l'Eternel peut être dans un pays, ni ce que c'est que Hadrac, ni de qui ou de quoi Damas est le lieu de repos. Ce titre, bien loin de fournir quelque information claire, ne fait qu'ajouter à l'obscurité du sujet.

Premier discours : 9-11.

On peut subdiviser en deux ce premier discours : d'une part les ch. **9-10**, d'autre part le ch. **11**.

1re subdivision : 9-10.

Une première péricope (**9** 1-8) renferme des menaces contre divers peuples : Syriens, Phéniciens, Philistins. L'Eternel les châtiera et protégera sa maison.

Les versets suivants (**9** 9-**10** 1) contiennent une triple promesse de l'Eternel : 1° un roi juste, victorieux et humble, établissant la paix et délivrant les captifs; 2° la victoire sur les ennemis, en particulier sur les enfants de Javan ; 3° enfin d'abondantes récoltes.

10 2 décrit le malheur de ceux que les devins égarent et

qui sont privés de berger. L'Eternel décrit (3-12) l'épuration qu'il veut entreprendre en Juda; il fortifiera Juda et délivrera Joseph. Le prophète insiste sur Ephraïm et décrit le retour des déportés venant d'Egypte et d'Assyrie.

2me subdivision : 11.

Ce morceau s'ouvre (1-3) par la peinture du Liban et du pays au delà du Jourdain en proie à la dévastation. Puis vient la description d'un acte symbolique accompli par le prophète (4-14) : sur l'ordre de Dieu, il paît les brebis destinées à la boucherie, en prenant à cet effet deux houlettes, appelées l'une Grâce et l'autre Union. La suite du récit montre trois bergers périssant en un mois; la houlette Grâce brisée; le prophète-berger recevant son salaire de trente sicles d'argent et le jetant au potier; enfin la seconde houlette brisée à son tour

Une seconde action symbolique (15-17) nous présente encore une fois le prophète remplissant les fonctions de berger; mais il s'agit cette fois d'un berger atteint de démence, maltraitant le troupeau et qu'un châtiment sévère atteindra.

Il est à peine nécessaire de faire remarquer à quel point les difficultés et les obscurités s'entassent dans ce chapitre. Ce n'est pas seulement l'interprétation du symbole qu'il est malaisé de découvrir : le tableau lui-même présente des traits incohérents et déconcerte le lecteur Les problèmes que soulèvent dans leur ensemble les ch. **9-10** sont rendus encore plus compliqués par l'extrême difficulté que présente **11** 4-17.

Second discours : 12-14.

Celui-ci se subdivise également en deux : d'une part **12** 1-**13** 6, d'autre part **14**. Quant à la péricope **13** 7-9, elle est tout à fait isolée et ne se rattache ni à ce qui précède, ni à ce qui suit.

1re subdivision : 12-13 6.

Le prophète décrit le combat livré par les nations païennes à Juda et à Jérusalem : grâce à l'intervention de l'Eternel, la

victoire demeurera assurée à Juda et à la maison de David (1-9). Alors il y aura dans Jérusalem un grand deuil que toutes les familles célèbreront séparément[1] Ce deuil est un deuil de repentance dû à « l'esprit de grâce et de supplication » répandu par Dieu sur son peuple (10-14). Le péché et l'impureté seront détruits, les idoles disparaîtront, et, chose étrange, il en sera de même des prophètes (**13** 1-6).

Ici se place (7-9) la péricope, sans lien avec le contexte, qui reprend l'image du berger de façon à rappeler le ch. **11** : le berger sera frappé, et quant aux brebis, après un triage sévère, celles qui subsisteront seront le peuple de Dieu.

2me subdivision : 14.

Ce chapitre décrit la venue du « jour de l'Eternel » (1-5). Les nations livreront à Jérusalem un assaut terrible, et déjà la ville aura été prise et la moitié de sa population déportée quand l'Eternel interviendra. Son apparition causera une frayeur comparable à celle qu'a occasionnée le tremblement de terre survenu au temps d'Ozias (comp. Am. **1** 1). Ce « jour de l'Eternel » sera ténébreux, mais ensuite la lumière paraîtra (6-7), des eaux jailliront de Jérusalem vers l'est et vers l'ouest (8 ; comp. Ez. **47** 1-12, Joël **3** 18b) ; l'Eternel régnera et Jérusalem restaurée sera en sécurité (9-11). Les agresseurs au contraire périront d'une mort affreuse et leurs dépouilles enrichiront Juda (12-15) ; ceux qui réchapperont viendront chaque année à Jérusalem adorer l'Eternel et célébrer la fête des huttes. S'il en est qui s'y refusent, parmi les nations, et en particulier en Egypte, une plaie les atteindra (16-19). Tout à Jérusalem, jusqu'aux objets matériels, clochettes et chaudières, sera consacré à l'Eternel (20-21).

§ **280**. On le voit par cette analyse, ces six chapitres diffèrent sensiblement des ch. **1-8** du livre de Zacharie. Tandis que dans ceux-ci les allusions au prophète lui-même, à ses principaux contemporains et aux événements de son temps sont abondantes et claires, il en est tout autrement

[1] Ce deuil est comparé au « deuil d'Hadad-Rimmon dans la vallée de Meguiddon ». Cette expression soulève de sérieuses difficultés d'interprétation.

dans **9-14**. Ce n'est pourtant pas la constatation de ce fait qui a fait naître les premiers doutes relatifs à l'auteur de ces chapitres. Le point de départ a été tout autre, et, par un phénomène singulier et fort intéressant, l'impulsion première de ces recherches critiques a été donnée par des partisans stricts de l'inspiration littérale et plénière, se refusant à admettre que le texte scripturaire pût être entaché de la moindre erreur Il se trouve en effet que Matth. **27** 9-10 cite Zach. **11** 12-13 en attribuant cette parole à « Jérémie le prophète ». La remarque en fut faite par des théologiens anglais du XVIIe et du XVIIIe siècle, entre autres par Mede († 1638), qui tendaient à présenter les ch. **9-14** du livre de Zacharie comme étant en tout, ou du moins en partie, l'œuvre de Jérémie.

Newcome en Angleterre (1785) et Flügge en Allemagne (1788) reprirent et poursuivirent ces recherches, et le travail critique sur ce sujet entra dans une voie nouvelle. On reconnut l'impossibilité d'imputer à Jérémie la composition d'écrits si profondément différents des siens propres. Mais l'on s'aperçut aussi des caractères spéciaux qu'offraient les six chapitres en question, et en particulier du fait que rien ne les rattache à la personne de Zacharie en dehors d'une circonstance tout extérieure : la position qu'ils occupent à la suite de ses œuvres authentiques. On remarqua également qu'au point de vue de la langue et du style, il y avait, entre les deux parties du livre de Zacharie, à côté de certaines analogies qu'on ne saurait nier, des dissemblances très marquées. Les champions habituels des vues traditionnelles au milieu du XIXe siècle, Hengstenberg, Hævernick, Keil, entreprirent, il est vrai, de défendre l'unité du livre, et de soutenir par conséquent que les ch. **9-14** étaient, aussi bien que les ch. **1-8**, l'œuvre de Zacharie le contemporain de Darius. La même cause a été récemment plaidée, avec beaucoup de talent et de science, par un théologien américain, George-L. Robinson (1896).

D'autre part, sous l'influence d'Ewald, une autre théorie tendait à se propager et à devenir dominante. D'après celle-ci, il y avait lieu de considérer Zach. **9-14** comme préexilique, de séparer nettement, quant à leur auteur et à leur date de composition, les deux discours contenus dans ces chapitres,

d'attribuer **9-11** à un prophète du VIIIe siècle, à peu près contemporain d'Amos et d'Osée, et de rapporter **12-14** à un écrivain quelque peu plus tardif, vivant à la fin du VIIe siècle, entre le règne de Josias et la ruine de Jérusalem. A l'avis d'Ewald se sont rangés, avec quelques divergences de détails, plusieurs théologiens marquants tels que Hitzig, Knobel, Bleek, Schrader, et, de nos jours encore, Bruston, d'Orelli et Ed. Kœnig.

Les arguments que l'on met en avant à l'appui de cette hypothèse peuvent être résumés comme suit. Dans les ch. **9-11** il est beaucoup parlé d'Ephraïm, c'est-à-dire du royaume des Dix tribus; voir **9** 10, 13, **10** 6 ss., **11** 14. Il semblerait que la chute de Samarie ne fût point encore consommée. En second lieu l'horizon ethnographique de ces trois chapitres ne s'étend pas au delà des pays et des peuples auxquels Israël a eu affaire au VIIIe siècle : Damas et Hamath, Tyr et Sidon, l'Egypte et l'Assyrie. Enfin, la mention fréquente des bergers, c'est-à-dire des rois, et le rôle important qu'ils jouent, tout cela cadre mieux avec l'époque où Israël formait encore une ou même deux monarchies. On a cherché en particulier à découvrir quel fait historique était à la base du passage (**11** 8) relatif aux trois bergers exterminés en un mois. L'histoire du royaume d'Israël parle, il est vrai, de deux rois assassinés à un mois d'intervalle : Zacharie et Schallum (II Rois **15** 10, 14); mais il n'est pas question d'un troisième, et les efforts de certains exégètes pour le créer de toutes pièces au moyen d'une correction de texte n'ont point abouti. La petite péricope **13** 7-9 est en général considérée comme devant être rattachée aux ch. **9-11**. Quant au second discours (**12-14** moins **13** 7-9) il n'y est plus parlé d'Ephraïm, et, d'une façon générale, le milieu ambiant paraît s'être modifié : la perspective de la grande crise finale s'est rapprochée. Le deuil d'Hadad-Rimmon dans la vallée de Meguiddon (**12** 11) est volontiers interprété comme une allusion à la mort de Josias survenue à Meguiddo (II Rois **23** 29-30, II Chron. **35** 22-25; ce dernier passage signale à cette occasion des démonstrations de deuil exceptionnelles). La mention réitérée de la maison de David (**12** 7, 8, 10, 12, **13** 1) paraît plus naturelle à un moment où

la royauté existait encore. Le souvenir du tremblement de terre d'Ozias serait bien ancien s'il fallait descendre jusqu'à l'époque postexilique.

§ **281**. Le système que nous venons d'esquisser était très généralement en faveur auprès des critiques, et ne rencontrait guère d'autre opposition que celle des défenseurs de l'unité du livre, lorsqu'en 1881-82 Stade publia le résultat de ses recherches sur Zach. **9-14** et soutint avec vigueur l'opinion que ces six chapitres étaient non seulement postexiliques, mais sensiblement plus tardifs que l'époque où vivait Zacharie, l'auteur des ch. **1-8**, et qu'ils ne sauraient être attribués à ce prophète. Cette argumentation, dans ses grandes lignes tout au moins, a rencontré des adhésions nombreuses et importantes, et l'on peut dire qu'elle tend aujourd'hui de plus en plus à supplanter la théorie d'Ewald et de son école. Les conclusions de Stade sont admises, avec des modifications diverses, par Driver, Cornill, Baudissin et beaucoup d'autres. C'est aussi à ce point de vue que je me rattache, et je vais essayer, en réfutant les arguments énoncés ci-dessus en faveur de la thèse préexilique, de montrer les raisons qui me déterminent dans un sens opposé.

La mention d'Ephraïm dans les ch. **9-11** n'implique point nécessairement l'existence du royaume des Dix tribus au moment où le prophète écrit. Ezéchiel, qui vivait un siècle et demi après la ruine de Samarie, parle lui aussi à maintes reprises d'Ephraïm et de sa capitale. Il serait, me semble-t-il, conforme aux données de Zach. **9-11** de conclure qu'au temps de cet auteur la restauration de Juda était déjà un fait accompli, mais qu'on attendait encore celle d'Ephraïm. D'ailleurs le prophète paraît avoir été extraordinairement versé dans l'étude de ses devanciers, il s'inspire de leurs idées et s'approprie jusqu'à leurs expressions ; il n'y a donc pas lieu de s'étonner s'il a fait revivre dans ses écrits telle conception qui peut nous sembler plus éloignée de son champ visuel, mais qui lui était suggérée par les textes mêmes avec lesquels il était familier Cette considération doit également entrer en ligne de compte quand on aborde le second point en litige, à savoir l'énumération des peuples étrangers en rapport avec

Israël. Ce n'est pas qu'il soit surprenant de rencontrer chez un écrivain que nous supposons appartenir au judaïsme post-exilique la mention répétée de l'Egypte ; celle des Syriens, des Phéniciens et des Philistins n'est pas non plus pour nous étonner : l'histoire des Juifs aux ve et ive siècles av. J.-C. nous est si peu connue et demeure enveloppée d'une telle obscurité que nous ne pouvons déterminer en aucune façon quels conflits peuvent avoir surgi entre ces nations, alors encore florissantes, et les habitants de Jérusalem. Reste donc l'Assyrie (**10** 10-11), qu'on ne s'attend évidemment pas à voir figurer dans un écrit attribué à une époque aussi tardive. Mais, parlant du retour des déportés israélites et de l'humiliation infligée à leurs oppresseurs, le prophète ne peut-il pas s'être servi du terme employé jadis par ses prédécesseurs et pour ainsi dire consacré par l'usage afin de désigner la grande puissance orientale ? Ceux que ne satisferait pas cette façon de résoudre le problème auraient la ressource d'admettre, avec Kuenen entre autres, que des fragments dus à un ancien prophète ont pu être enchâssés ici dans l'œuvre de son successeur. En tout cas, si la mention de l'Assyrie fournit une arme aux partisans de l'hypothèse préexilique, cet avantage est plus que contrebalancé par un fait du même genre et qui entraîne des conséquences inverses. Je veux parler du passage **9** 13, qui nous montre l'Eternel soulevant les enfants de Sion contre les enfants de Javan. Javan, ce sont les Grecs, et il serait déjà singulier qu'ils fussent nommés dans une prophétie antérieure à l'exil, même si c'était incidemment, comme c'est le cas par exemple dans Joël **3** 6. A plus forte raison serait-il incompréhensible qu'on pût, comme c'est le cas ici, leur assigner un rôle prépondérant, s'il ne s'agissait pas d'une époque où ils avaient conquis de haute lutte la première place dans le monde. Il ressort en effet du texte que nous étudions que, pour le prophète, Javan est la puissance souveraine, dont Juda et Ephraïm secoueront le joug grâce à la protection d'en haut. Il faudrait donc placer la composition de ce morceau, non seulement après l'exil, mais après les conquêtes d'Alexandre-le-Grand, c'est-à-dire au commencement du iiie siècle av. J.-C., et cette con-

clusion n'a rien d'inacceptable. La mention de Javan, dans les conditions où elle se présente, est à la fois fatale à l'hypothèse préexilique et à l'opinion traditionnelle : au temps de Darius Ier, il n'y aurait pas eu de raison pour faire de la Grèce le principal antagoniste du peuple juif.

§ **282**. On a fait encore valoir, en faveur d'une origine antérieure à l'exil, le rôle attribué dans Zach. **9-14** aux bergers, c'est-à-dire aux rois: N'y a-t-il pas là, disait-on, une preuve que la royauté subsistait encore? — Peut-être, répondrons-nous, s'il était démontré que les bergers fussent nécessairement des rois. Mais ce terme ne peut-il pas s'entendre des chefs politiques du peuple quels qu'ils soient? C'est en vain que dans la succession des rois d'Israël et de Juda on a cherché à identifier les trois bergers exterminés en un mois, et pourtant nous possédons, sur cette période de l'histoire, des informations suffisamment précises et circonstanciées. En revanche, notre ignorance des événements survenus au sein du judaïsme entre 500 et 300 est si grande qu'on ne saurait s'étonner de ne pouvoir retrouver la trace de la tragédie à laquelle les paroles du prophète font allusion. Il faut en outre remarquer que l'influence d'Ezéchiel, très manifeste dans Zach. **9-14**, ne se fait nulle part sentir avec plus de force que dans les péricopes consacrées aux bergers. Le fait que la maison de David est plusieurs fois nommée dans les ch. **12** et **13**, et qu'elle semble occuper un rang éminent, n'est point incompatible avec la date tardive que nous leur assignons. C'est en effet vers la même époque qu'a été rédigée l'œuvre du Chroniste, dans laquelle les préoccupations dynastiques jouent un rôle des plus marqués. D'ailleurs, à côté de la maison de David, figurent non seulement celle de Lévi, si importante aux temps postexiliques, mais encore celles, beaucoup plus obscures, de Nathan et de Schimeï (**12** 12-13); cette assimilation aurait quelque chose de bizarre à un moment où la première de ces familles aurait été effectivement en possession du trône.

Si, dans ces conditions, nous concluons en faveur de la composition postexilique de Zach. **9-14**, nous ne voyons pas de motif suffisant pour séparer l'un de l'autre les deux dis-

cours **9-11** et **12-14**, et de les attribuer à deux prophètes différents. Il est vrai qu'on peut relever entre eux certaines légères divergences de pensée et de style; mais ce n'est qu'une question de nuances, et les limites dans lesquelles peut librement se mouvoir un seul et même auteur ne sont point dépassées. Il faut d'ailleurs observer que le premier des deux discours finit, avec le ch. **11**, d'une façon très abrupte. Sans doute, on peut lui donner une terminaison plus satisfaisante en empruntant au second discours la petite péricope détachée **13** 7-9. Mais on ne comprend pas comment et pourquoi ce morceau se serait égaré à la place qu'il occupe actuellement si les deux discours n'étaient pas du moins réunis par la communauté d'auteur. Puis, même si l'on transfère **13** 7-9 à la fin de **11**, on ne peut pas dire que le premier discours obtienne ainsi son couronnement; il lui faut, pour le continuer et le compléter, le second discours, qui, de l'avis général, présente une conclusion dans toutes les règles [1].

Mais comment ces deux discours, œuvre d'un anonyme et datant d'une époque assez tardive, sont-ils venus s'accoler aux huit chapitres du livre de Zacharie? Telle est la question à laquelle nous avons à répondre. Les traditionalistes n'ont pas à se préoccuper de ce problème-là : en effet, admettant un même auteur pour les ch. **1-8** et **9-14**, ils expliquent du même coup la réunion des deux parties en un seul livre, et c'est sur un autre terrain que les attendent des difficultés à notre avis insurmontables. Quant aux théologiens qui soutiennent la composition préexilique de Zach. **9-11** et **12-14**, ils disposent d'un moyen ingénieux pour légitimer la position qu'occupent actuellement ces deux discours dans le recueil biblique [2]. Pour cela, il leur suffit de supposer que l'écrivain

[1] Certains commentateurs modernes vont encore plus loin et admettent non seulement que **9-11** et **12-14** sont de deux auteurs distincts, mais encore que chacun de ces deux discours renferme des éléments de provenances différentes.

[2] Si l'on ne recourt pas à ce moyen, on se heurte à une objection très forte : comment concevoir que des prophéties du VIIIe et du VIIe siècle n'aient pas trouvé leur place dans la première partie du recueil des Douze prophètes et aient été reléguées tout à la fin ?

du VIII[e] siècle auquel sont dus les ch. **9-11** portait lui aussi le nom de Zacharie, et que cette identité d'appellation a eu pour résultat la réunion des deux ouvrages en un. Ils peuvent même aller plus loin et désigner cet auteur dans la personne du Zacharie, fils de Bérékia, que cite Es. **8** 2. Dans ce cas, on expliquerait aisément pourquoi dans Zach. **1** 1, 7, le prophète est appelé Zacharie, fils de Bérékia, fils de Iddo, alors que dans le livre d'Esdras il est simplement fils de Iddo : les deux généalogies auraient été combinées, les deux Zacharie, celui du VIII[e] et celui du VI[e] siècle, fusionnés et leurs deux pères juxtaposés. Quelque séduisant que puisse paraître un semblable arrangement, il présente encore une sensible lacune : il n'explique aucunement comment il se fait qu'au livre du double Zacharie on ait encore ajouté les ch. **12-14**, œuvre d'un troisième auteur. Il y aurait pour le coup une audace excessive à vouloir soutenir que ce troisième personnage s'appelait aussi Zacharie. Au surplus, vu nos conclusions énoncées plus haut, nous n'avons pas à nous préoccuper de justifier ou de réfuter ces conjectures.

Pour nous, la position qu'occupent les ch. **9-14** s'explique de la façon suivante. Ce n'est pas au livre de Zacharie, pris isolément, qu'ils ont été ajoutés ; c'est au recueil des « petits prophètes » dans son ensemble. Ce qui permet cette supposition, ce qui même encourage à l'émettre, c'est la constatation du fait que le livre de Malachie présente une frappante analogie avec les deux discours de Zach. **9-14**. Comme eux (comp. Mal. **1** 1 avec Zach. **9** 1, **12** 1) il porte la suscription insolite : « Oracle, parole de l'Eternel ». Cette circonstance suffit pour nous autoriser à croire que ces trois discours ou oracles, provenant tous trois de l'époque postexilique, ont été placés à la suite de la collection qui, s'ouvrant par le livre d'Osée, se terminait alors par ceux d'Aggée et de Zacharie (ce dernier, bien entendu, ne comptant que ses huit premiers chapitres). On ne saurait alléguer contre cette hypothèse le fait que le troisième oracle n'est pas anonyme comme les deux premiers ; nous verrons en effet très prochainement à quel point il est douteux que Malachie soit le nom réel d'un prophète.

§ **283**. Après ce long exposé des questions critiques concernant Zach. **9-14**, il reste à dire quelques mots de ces discours au point de vue littéraire et théologique. Cette tâche est rendue malaisée par les nombreuses difficultés que soulève leur interprétation. Saint Jérôme a déjà caractérisé cette situation; après avoir expliqué les ch. **1-8** et au moment d'aborder **9-14**, il s'exprime ainsi: « Nous passons de l'obscur au plus obscur, nous entrons dans la nuée et dans les ténèbres ». Il faut en tout cas reconnaître que la langue de ces six chapitres a quelque chose de plus riche et de moins monotone que celle des ch. **1-8**. Ils ont un caractère plus poétique, soit au point de vue de la forme rythmée, soit aussi quant à l'élévation de la pensée. On peut les rapprocher de Joël, d'Es. **24-27**, et de maints psaumes, appartenant comme eux à la période postexilique tardive. De même que dans les morceaux énumérés tout à l'heure, on n'y rencontre que peu d'araméismes. Ils renferment malheureusement un trop grand nombre de péricopes dont le sens demeure énigmatique. On peut dire pourtant qu'ils développent avec vigueur l'idée de la protection divine, de la délivrance assurée par Yahvé à son peuple, du roi messianique à la fois humble et triomphant, et des nations étrangères venant, après de violentes crises, se ranger parmi les adorateurs de l'Eternel. Toutefois, dans ce tableau d'avenir, l'universalisme, qui ne fait point défaut, revêt un caractère mitigé : dans le futur royaume de Dieu Israël occupe la place d'honneur, la place centrale, et le rôle assigné aux convertis d'entre les nations est accessoire et subalterne. Le côté extérieur du culte est mis en relief d'une manière tout à fait étrangère aux prophètes d'avant l'exil; ainsi la participation des païens à la fête des huttes est présentée comme le trait distinctif de leur conversion au vrai Dieu (**14** 16-19), et la notion de sainteté, au lieu d'être mise en rapport avec la vie et les actes des hommes, apparaît à l'occasion d'objets purement matériels (**14** 20-21). L'attitude prise à l'égard du prophétisme est très particulière : elle est nettement hostile (**13** 1-6), et tout paraît indiquer qu'à l'époque où vivait notre écrivain, les prophètes étaient tombés dans le plus complet discrédit. Ils passaient pour être

en quelque sorte des menteurs officiels; leur nom est associé aux idoles et à l'impureté, que Dieu fera disparaître.

Il arrive fréquemment à ceux qui comparent Zach. **1-8** avec Zach. **9-14** de donner la préférence à ces derniers chapitres, à cause du souffle poétique qui les anime et de certains passages qui impressionnent le lecteur. Tout bien considéré, je n'hésite pas, pour ma part, à attribuer la supériorité religieuse et morale aux ch. **1-8**; leur auteur me paraît être, pour le fond des idées et les préoccupations réformatrices, dans la ligne des anciens prophètes. Il se meut, il est vrai, dans un cercle restreint; mais là du moins il cherche à exercer une influence salutaire, il se montre prédicateur de la repentance, de la justice, de la véracité et de la bienveillance; il dévoile l'inanité des observances extérieures telles que le jeûne et veut y substituer l'amour de la vérité et de la paix. Au point de vue littéraire, Zacharie, le contemporain de Darius, ne sera donc pas classé à un rang très élevé; mais quant à l'influence qu'il a été appelé à exercer, il mérite d'être reconnu comme ayant été, dans un temps difficile, un champion de la bonne cause et un instrument efficace de Dieu.

XII. Malachie.

§ **284**. Le livre de Malachie, comme nous l'avons signalé plus haut, porte une suscription identique à celles de Zach. **9** 1 et **12** 1, à savoir : « Oracle, parole de l'Eternel ». Elle se trouve complétée par les mots « à Israël » et « par le moyen de Malachie ». Il semble à première vue que l'on ait affaire à un nom propre, et c'est bien ainsi qu'on l'a généralement compris. Il n'est pourtant pas certain qu'il faille l'envisager comme tel : en effet, le mot hébreu dont nous avons fait « Malachie » signifie « mon messager », et se trouve employé dans **3** 1. La version des Septante, dans la traduction qu'elle donne de **1** 1, transcrit le mot en question par « son envoyé », c'est-à-dire l'envoyé de l'Eternel, celui-ci étant déjà nommé au début de la phrase [1]. Aucun autre personnage

[1] Les Septante peuvent être arrivés à cette interprétation, soit en lisant le

du nom de Malachie ne figure dans l'A. T La suscription du livre n'ajoute aucun détail de nature à renseigner sur son sujet. Déjà très anciennement ce nom a été considéré comme un pseudonyme : le Targoum de Jonathan ben Uzziel déclare que c'est une désignation d'Esdras. Dans de semblables conditions, il serait téméraire d'affirmer que Malachie soit le nom véritable de l'écrivain auquel est dû le dernier des livres prophétiques. Il se peut au contraire fort bien que cet ouvrage fût anonyme, comme Zach. **9-11** et **12-14**, lorsqu'il fut placé à la suite des écrits des prophètes. A ce moment-là, ou bien ultérieurement, une main inconnue aurait introduit dans la suscription un soi-disant nom d'auteur emprunté au passage **3** 1. Nous nous empresserons d'ailleurs de conserver, dans l'usage courant, cette appellation infiniment plus commode qu'une longue périphrase[1].

Le livre de Malachie se compose d'un unique discours, qui traite, d'une façon assez systématique, des relations de Yahvé avec son peuple. Nous pouvons le subdiviser en quatre.

1re subdivision : 1 1-5.

Ce premier morceau a en quelque mesure le caractère d'un préambule : il établit la réalité et la permanence de l'amour de Yahvé pour son peuple, et fait à ce propos une comparaison avec Edom.

2me subdivision : 1 6-**2** 9.

Les prêtres ont offensé Dieu et profané le sacerdoce ; ils négligent leurs devoirs et encourent par là la malédiction d'en haut. Malgré la solennité de l'alliance conclue entre l'Eternel et Lévi, ils ont été infidèles et seront châtiés en conséquence.

suffixe pronominal de la troisième personne (*o*, son) au lieu de celui de la première (*i*, mon), soit en prenant la lettre finale pour l'abréviation du nom de Dieu. — Voir, au sujet de ces suffixes, plus haut, p. 16.

[1] Rappelons ici, *pro memoria*, la tradition puérile que nous avons déjà signalée plus haut, p. 638, n. 1, et d'après laquelle Aggée, Malachie et Jean-Baptiste auraient été des anges et non des hommes.

3me subdivision : 2 10-16.

Le peuple à son tour a suivi ce fâcheux exemple ; son méfait, ce sont les mariages avec des femmes étrangères, d'autant plus criminels que, pour les contracter, il a fallu répudier les femmes légitimes.

4me subdivision : 2 17-4 6.

En présence de cette mauvaise conduite et des paroles coupables qui l'accompagnent (**2** 17), l'Eternel enverra son messager, le messager de l'alliance, pour préparer sa propre venue, soudaine et menaçante. Le jugement aura lieu, l'épuration se consommera, elle portera sur les fils de Lévi en particulier et sur les pécheurs en général (**3** 1-6). Dieu reproche aux « enfants de Jacob » de l'avoir trompé quant aux dîmes et aux offrandes ; aussi les a-t-il punis par la sécheresse, les sauterelles, les récoltes manquées. Mais qu'ils s'acquittent ponctuellement de leurs devoirs envers le temple, aussitôt il leur rendra la prospérité (7-12). Le peuple se plaint et murmure parce que, dit-il, « c'est en vain que l'on sert Dieu ». L'Eternel promet qu'il n'en sera plus ainsi : « Vous verrez de nouveau la différence entre le juste et le méchant, entre celui qui sert Dieu et celui qui ne le sert pas » (13-18). Prochainement, en effet, les méchants seront détruits ; ceux au contraire qui craignent l'Eternel triompheront[1] (**4** 1-3). Donc : « Souvenez-vous de la loi de Moïse ». Elie le prophète paraîtra pour exercer un ministère de paix avant que le jour de l'Eternel apparaisse (4-6).

§ **285**. Comme cette analyse permet de le constater, le livre de Malachie ne fait allusion à aucun événement historique et ne met en scène aucun personnage connu ; il ne saurait, en effet, être question de voir dans la mention d'Elie — le seul nom d'homme prononcé, — celle d'un contemporain de l'écrivain. Il semblerait donc qu'en l'absence de toute

[1] A l'inverse du livre de Joël qui compte quatre chapitres dans le texte hébreu et trois dans les versions, celui de Malachie en a trois dans l'hébreu et quatre dans les versions. Dans celles-ci les six derniers versets (19-24) du ch. **3** de l'original sont détachés et forment un ch. **4**.

indication positive et de tout point de repère chronologique, on dût être fort embarrassé pour assigner à l'écrit de Malachie une date plutôt qu'une autre, et qu'on ne pût arriver qu'à des conclusions vagues et contestables pour fixer l'époque de sa composition[1]. Pourtant il n'en est point ainsi. Il se trouve fort heureusement que nous rencontrons, dans un autre livre biblique, la trace de certains faits tout à fait analogues à ceux que présuppose Malachie. Les livres d'Esdras (**9-10**) et de Néhémie (**13**) nous font connaître une époque déterminée dans l'histoire du peuple juif où les mariages avec des étrangères étaient, on peut le dire, la question brûlante du jour (comp. Mal. **2** 10-16 spécialement avec Néh. **13** 23-28). Une comparaison plus attentive montre encore que les plaintes au sujet des dîmes et des offrandes motivent de la part de Néhémie (**13** 10-13) une intervention énergique (comp. Mal. **1** 6-14, **3** 7-12). Enfin le témoignage de Néhémie sur la mollesse et la mauvaise volonté déployées par le sacerdoce, ou du moins par plusieurs de ses représentants attitrés, trouve son pendant dans les reproches que Malachie adresse aux prêtres.

Il est donc au plus haut point vraisemblable, pour ne pas dire certain, que Malachie exerça son ministère à peu près au même temps où Néhémie vint à Jérusalem affermir et réorganiser de son mieux la communauté juive. On peut encore se demander, il est vrai, si les efforts de Malachie ont coïncidé avec ceux de Néhémie, ou bien s'ils les ont quelque peu précédés. Il est difficile de répondre à cette question si l'on tient compte du fait que nous ne possédons pas les prédications de Malachie telles qu'elles ont été prononcées. Le livre qui est parvenu jusqu'à nous présente l'aspect d'un écrit rédigé après coup et à tête reposée. Il porte un caractère plutôt didactique qu'oratoire. Il semble donc probable qu'après avoir, d'une façon permanente ou occasionnelle, exercé le ministère prophétique et collaboré ainsi avec Néhémie et Esdras, Malachie rassembla et condensa les matériaux de sa

[1] On pourrait tout au moins affirmer qu'il s'agit d'une époque postérieure à la reconstruction du temple (voir **1** 10, **3** 10).

prédication sous la forme coordonnée et méthodique où nous la possédons.

Littérairement parlant le livre de Malachie est assez prosaïque ; son style est terne et languissant, et ne s'élève pas au-dessus de la moyenne des écrivains postexiliques. Certaines parties sont mieux rythmées que d'autres et quelques-unes des expressions employées ne manquent pas de justesse et d'élégance. Les araméismes sont plutôt rares. L'imitation des prophètes antérieurs se fait sentir fréquemment et nuit à la spontanéité. Le trait le plus caractéristique, c'est sans doute l'emploi didactique de la forme dialoguée. En une phrase brève, le prophète énonce une pensée ; puis il présente l'objection qu'on peut lui adresser ; enfin il procède à la réfutation, et cela d'une façon circonstanciée. Ce procédé, comme on le voit, participe bien plutôt de la nature de l'enseignement que de celle du discours. Peut-être y trouvons-nous l'écho des controverses que l'auteur a soutenues avec ses contemporains.

Au point de vue religieux on ne peut s'empêcher d'être frappé de l'importance accordée par Malachie aux actes extérieurs du culte, à l'accomplissement des rites et au paiement des redevances. Sans doute, tout cela peut être considéré comme constituant la manifestation de la piété intérieure ; mais l'accent est pourtant mis d'une façon quelque peu exclusive sur les actes visibles plutôt que sur les dispositions du cœur. La discussion relative aux avantages que procure la piété n'est pas non plus empreinte de spiritualisme (**3** 13-18). Enfin nous ne rencontrons aucune trace de préoccupations universalistes. Un texte (**1** 11) qu'on a parfois fait valoir dans ce sens a en réalité une signification différente : il ne parle pas de l'avenir, mais se borne à constater ce qui se passe dans le temps présent. Le livre de Malachie n'apporte donc pas au trésor des idées religieuses et morales du recueil des prophètes une contribution de grande valeur. Il serait pourtant injuste de méconnaître qu'il renferme certains détails qui présentent de l'intérêt théologique.

TABLE DES MATIÈRES

DU

TOME PREMIER
